JOURNAL ASIATIQUE.

QUATRIÈME SÉRIE.

TOME VII.

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES,

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX;

RÉDIGÉ PAR MM.

BIANCHI, ED. BIOT, BOTTA, BURNOUF, CAUSSIN DE PERCEVAL, D'ECKSTEIN,
DUBEUX, FRESNEL, GARCIN DE TASSY, GRANGERET DE LAGRANGE,
M. DE HAMMER-PURGSTALL, JAUBERT, STAN. JULIEN,
DE SLANE, J. MOHL, [illegible]
ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS ET ÉTRANGERS,

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

QUATRIÈME SÉRIE.

TOME VII.

PARIS.

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU ROI

À L'IMPRIMERIE ROYALE.

M DCCC XLVI.

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1846.

ÉTUDES

Sur la langue et sur les textes zends, par M. E. Burnouf.

(Suite.)

§ 19. Texte zend.

[illegible]

[1] [illegible]

Version de Nériosengh.

छूमस्तेषां ये शक्तिमन्तः सत्त्रायान् अध्यवसायिनः कुर्वते किल अश्वान् क्षत्रियाणां प्राणां ओजश्च वर्धन्ति॥ [et, à la marge, avec renvoi à तेषां] छूमस्तेषां ये अश्वान् क्षत्रियाणां प्राणां ओजश्च वर्धन्ति॥

[1] Ms. Anq. n° [illegible] S. pag. 421; n° 11 F, pag. 94; n° 3 S, pag. 591; man. de Manakdji, pag. 203; *Vendidad Sadé*, pag. 45; édition de Bombay, pag. 48.

Traduction.

« Homa, donne aux cavaliers qui excitent leurs chevaux à la course la force ainsi que la vigueur. »

Voici comment Anquetil interprète ce passage difficile : « O Hom, donnez la force et la grandeur à ces héros agissants et vigoureux, » et il ajoute en note : « *êrénâum*, guerrier, Pahlvan; il est ici question d'Espendiar et des autres héros de l'Iran. » Nous allons retrouver dans la version de Nériosengh la plupart des éléments de celle d'Anquetil ; mais nous n'y reconnaîtrons pas aussi aisément le sens qu'il faut attacher à quelques-uns des mots du texte. La glose de Nériosengh est d'ailleurs très-confuse, sous le point de vue de la syntaxe, et il est clair que les deux propositions dont se compose notre paragraphe y sont entremêlées d'une manière presque inintelligible. Je crois cependant pouvoir les rétablir dans leur ordre logique, comme il suit : हूमस्तेभ्यो ये प्रसिद्धमनसः वाहयान् किल ये धावयान् आत्रियाणां पथ्यवृत्तापिनः कुरुते प्राणं बोधञ्च वर्षन्ति « Les seules corrections qu'il faudrait faire à ce texte consisteraient à substituer le pluriel à *karutê* et le singulier à *varchanti*. Le singulier est en effet nécessaire pour ce dernier verbe, puisque Homa, sujet de ce verbe, est au singulier, et que la traduction sanscrite doit reproduire le nombre du zend *bakhchaêti*. De cette disposition nouvelle de la glose de Nériosengh, résulte le sens qui suit : « Homa donne la vie et l'énergie à ceux qui, armés, rendent

actifs leurs compagnons, c'est-à-dire les chevaux des guerriers.» C'est à l'analyse philologique du texte de déterminer jusqu'à quel point ce sens, avec les nuances qui le modifient, peut être sûrement adopté.

Je ne m'arrêterai pas aux deux premiers mots *aêibis yôi* (à ceux qui), que l'on trouve quelquefois écrits *aibis* : l'instrumental de ce pronom est ici, comme dans bien d'autres cas, pris pour le datif. Après le relatif *yôi*, qui annonce une proposition nouvelle, vient le mot *aurvañtô*, que je lis ainsi avec le Vendidad Sadé et le numéro III S, tandis que le numéro VI S, le numéro II F, et l'édition de Bombay ont *urvañtô*. Il est à peu près impossible de reconnaître, dans la version d'Anquetil, par quel mot il traduit ce terme : à suivre l'ordre de sa phrase, ce devrait être *héros*; mais la note qu'il a jointe à ce passage nous force de penser que c'était au mot *êrĕnâum* qu'il attachait le sens de *guerrier*. Nériosengh, de son côté, donne nettement le sens de *guerrier armé du glaive* au mot *aurvañtô*, et il le fait rapporter au sujet *yôi* « ceux qui portant le glaive. » La forme grammaticale du terme zend favorise certainement cette syntaxe, puisque *aurvañtô* est un nmn. plr. msc. du thème *aurvaṭ*; mais la glose de Nériosengh est souvent si incorrecte, que je soupçonne que असिक्षत्राः est une faute du copiste pour असिक्षत्रान् à l'accusatif. Ce qui me confirme dans cette conjecture, c'est moins le voisinage du mot सहायान् *les compagnons*, à l'accusatif, que le mot

अश्वान् *les chevaux*. La variante de sens qu'expriment les mots *açvân kchattriyâṇâm* (les chevaux des guerriers) tombe en effet sur les mots *çastrimantaḥ sahâyân;* et il y a une très-grande vraisemblance que les premiers jouent le même rôle grammatical que les seconds. Ajoutez que cette variante nouvelle de sens est beaucoup plus facile à retrouver dans l'original *aurvañtô*, que le sens de « guerrier armé du glaive, » donné le premier par Nériosengh. En effet, j'ai démontré ailleurs que le zend *aurvaț*, qui répond au sanscrit अर्वत् *arvat*, avait le sens de « cheval rapide, » comme अर्वन् *arvan* l'a en sanscrit. Je n'hésite donc pas à traduire *aurvañtô* par *les chevaux*, et j'en fais le complément du verbe qui suit et que je vais analyser. La glose de Nériosengh, en disant *les chevaux des guerriers*, nous explique même comment l'idée de *guerriers armés* a pu paraître comme sujet de cette phrase, où il s'agit de ceux qui excitent leurs chevaux, c'est-à-dire sans aucun doute des cavaliers, les véritables guerriers de l'Iran. L'objection qu'on pourrait tirer de la forme de ce mot *aurvañtô*, qui devrait être *aurvatô* pour donner un accusatif, a, selon moi, peu de force; car on rencontre en zend plus d'un exemple d'accusatifs qui jouent le rôle de nominatifs et réciproquement; la distinction de ces deux cas n'étant pas très-soigneusement observée, soit à cause de l'ancienneté de la langue, soit, ce qui me paraît plus vraisemblable, par suite de l'incorrection des manuscrits. En résumé, les quatre premiers mots de notre para-

graphe se traduiront littéralement en latin « Homas eis qui equos.... »

J'arrive au verbe que je lis *hitatikhchañti*, leçon que je tire du Vendidad Sadé, sans autre changement que celui du *s* en *ch*, du *ĕ* en *a*, et de la réunion en un seul mot de ces deux parties *hita tikhsĕñti*. Les manuscrits nous donnent un grand nombre de variantes pour cette forme de verbe : celles qui se rapprochent le plus de la leçon du Vendidad Sadé sont : celle du numéro VI S qui lit en deux mots *hitatikhchĕm ti*, ce qui n'est fautif que dans la finale ; celle du manuscrit de Manakdji, *hĕta tikhchĕñti*, celle du numéro II F, *hit tikhchĕñti*. Le numéro III S et l'édition de Bombay lisent au contraire *hita takhsĕñti*, et trois manuscrits de Londres ont des orthographes dans lesquelles le corps du verbe est *takhch* au lieu de *tikhch*, comme il l'est dans les autres manuscrits. Je n'hésite pas à préférer la première leçon, parce que j'en tire un sens meilleur que de la seconde. Si, en effet, *takhch* était la véritable leçon, nous n'y trouverions que le sens de *doler, couper, façonner*, et par extension *faire*. Dans la supposition, au contraire, qu'il faut lire *tikhch*, nous avons ici une transformation d'un radical, qui doit être en sanscrit तिज् *tidj* (aiguiser, exciter). Cette transformation a seulement cela de remarquable, que le redoublement dont elle est précédée, et qui en fait un verbe désidératif, se trouve augmenté de la syllabe *hi*, ou, selon un ma-

nuscrit, *hĕ*. Cette augmentation paraît être inorganique, et il semble que le zend *tatikhchañti* représente suffisamment le sanscrit तितिक्षन्ति *titikchañti*, quoique avec un autre sens. Je ne puis donc expliquer la présence de cette syllabe ajoutée, qu'en supposant que c'est la transformation et le développement d'une sifflante, qui aurait été anciennement attachée au radical sous cette forme *stidj*, et actuellement *tidj*. Le redoublement nécessaire à la voix désidérative sous laquelle se présente ce verbe, aura d'autant plus facilement substitué la voyelle *a* à l'*i* (voyelle du radical), que la sifflante, se détachant du *t*, aura pris cet *i* pour se vocaliser, *si-ta-tikhch*, au lieu de *sti-tikch*, qui serait impossible, puisque les redoublements n'entraînent pas avec eux la sifflante qui appartient au radical. Quoi qu'il en puisse être, au reste, de cette explication, il me paraît évident que notre mot zend signifie littéralement : « Ils veulent rendre actifs, ils excitent. » De ce sens, il ne reste dans la version d'Anquetil que le mot *agissants*. Nériosengh traduit d'une manière beaucoup plus fidèle : « Il rend agissants ; » mais il faut, comme je l'ai déjà remarqué, « ils rendent, » puisque le sujet de ce verbe est *yôi* (ceux qui).

Je passe au terme le plus difficile de ce paragraphe : 𐬆𐬭𐬆𐬥𐬂𐬎𐬨 *ĕrĕnâum*, que lisent ainsi le numéro VI S, l'édition de Bombay et un manuscrit de Londres, tandis que le numéro II F et le manuscrit de Manakdji lisent 𐬀𐬭𐬆𐬥𐬂𐬎𐬨 *arĕnâum*, leçon de laquelle se rapproche le Vendidad Sadé 𐬀𐬭𐬆𐬥𐬂𐬊𐬎𐬨 *arĕnâoum*. Ces

deux variantes diffèrent au fond bien peu l'une de l'autre, puisque l'une correspondrait à *riṇavam*, et l'autre à *arṇavam*, si ces mots étaient sanscrits avec le sens dont nous avons besoin en cet endroit. Il est très-difficile, pour ne pas dire impossible, de reconnaître quelle signification Nériosengh attachait à ce terme; rien dans sa glose sanscrite ne le rappelle positivement, puisque *adhyavasâyinaḥ karaté* représente, ainsi que je viens de le dire, *hitatikhchañti*. Et, d'un autre côté, le sens de *héros*, que voit ici Anquetil, me paraît tout à fait insoutenable. Dans l'absense de tout secours traditionnel pour l'interprétation du mot *arĕnâum* ou *ĕrĕnâum*, il ne nous reste que l'analyse étymologique de laquelle il résulte que c'est l'accusatif sng. d'un thème en *av-a*, qui serait en sanscrit अर्णव *arṇava*, ainsi que je l'ai dit tout à l'heure. Aucun des sens du sanscrit *arṇava* ne suffit à l'explication de notre passage, et la supposition la plus vraisemblable qui se présente, c'est que *arĕnâum*, pour *arṇavam*, est une sorte de gérondif ou de participe en *am*, dérivé du radical *ĕrĕ* = sanscr. ऋ *ri* (aller), conjugué sur le thème de la 5ᵉ classe et prenant *guṇa* de la voyelle radicale. Je suppose donc que *arĕnâum* peut se rendre par *ad currendum* (pour la course), et c'est dans ce sens que j'ai traduit. Je remarque en outre que l'on peut rattacher ce mot au verbe de la proposition, comme je l'ai fait en traduisant « qui excitent leurs chevaux à la course, » mais que rien n'empêcherait de le subordonner aux mots qui viennent après, de

la manière suivante : « la force ainsi que la vigueur à la course. »

Nous aurons plus rapidement terminé l'analyse des mots qui suivent. Le premier [illegible] *zâvarĕ* est écrit de la même manière par tous nos manuscrits, excepté par une copie du Vendidad de Londres qui lit [illegible] *djâvarĕ*. Nériosengh le traduit par *prâṇa* (souffle de vie), et Anquetil par *force*. Ce dernier sens est celui que les Parses attachent à ce terme, à cause de l'analogie qu'il offre avec le persan زور *zur* (force). Je désirerais cependant pouvoir traduire le zend *zâvarĕ* par *rapidité*, *vélocité*, puisqu'il dérive du radical *zu*, pour le sanscrit जु *dju* (se hâter.) Ce mot doit être un nom neutre formé au moyen du suffixe *arĕ* avec *vriddhi* de la voyelle du radical. Il nous offre au reste un exemple de la manière dont bien des mots zends se sont modifiés en passant dans les dialectes modernes de la Perse. Ainsi, la contraction de *âva* en *ô* a formé le mot [illegible] *zôr*, que l'on rencontre à chaque instant dans les textes dits *pazends*, et dont le lecteur ne sera peut-être pas fâché de trouver ici cet exemple, qui rappelle une tradition persane [illegible] « qui a une force égale à celle du mont Damavend, dans lequel le Darvand Bivaràçp a été enchaîné[1]. » De ce *zôr* est venu directement le persan moderne زور *zur* (force); mais il est important de remarquer que le pazend *zôr* cache un autre mot zend que *zâvarĕ*, mot dont il est égale-

[1] Ms. Anquetil, n° III S, pag. 577.

ment l'altération. Ce terme est [illegible] *zaothra*, qui signifie proprement « offrande du sacrifice, » et que les Parses, dans leurs traités modernes, remplacent toujours par زور *zur*. Or, s'ils le font ainsi, c'est que le mot zend *zaothra* est devenu en pazend [illegible] *zōr*, comme on peut le reconnaître par ce passage du Minokhered [illegible] « quand ils font le *zor* (l'offrande) et le *yazasni*[1]. »

Les manuscrits sont partagés en ce qui touche le verbe [illegible] *bakhchaēti* ; les uns le lisent ainsi avec cette diphthongue [illegible] *aē*, comme le numéro VI S, le numéro II F et deux manuscrits de Londres, dont l'un le met au moyen [illegible] *bakhsaētē*[2]. Les autres l'écrivent [illegible] *bakhsaiti*, sans la diphthongue, comme le Vendidad Sadé, le numéro III S, l'édition de Bombay et un manuscrit de Londres. La différence de ces deux leçons est celle de la 1re à la 10e classe. Le zend *bakhchaiti* (que tous nos manuscrits d'ailleurs donnent avec un [illegible] *s* au lieu du [illegible] *ch*) répond exactement au sanscrit भक्षति *bhakchati* (il mange), comme *bakhchaēti* répond à भक्षयति *bhakchayati* (il fait manger.) Mais je suppose qu'il a dû anciennement exister un échange de sens entre le radical *bhakch* (manger), et la racine *bhadj* qui, avec le préfixe *vi*, a le sens de *partager*[3] : car, dans le passage qui nous occupe, le verbe

[1] *Minokhered*, pag. 83 de mon manuscrit.

[2] Le numéro VI S lit *bachaēti*, comme si le *ch* remplaçait le groupe *khch*.

[3] Comp. Pott, *Etym. Forsch.* tom. I, pag. 271.

bakhchaêti ne peut signifier que *il partage, il accorde;* Anquetil le traduit par *il donne*, et Nériosengh par « il fait tomber comme la pluie. »

§ 20. Texte zend.[1]

[illegible]

Version de Nériosengh.

हूमः अज्ञातकेभ्यो [*sic*] विशेषतो ददाति दीप्तिमन्तं पुत्रं यं एवं पुण्यसंततिं ॥

Traduction.

« Homa rend les femmes stériles mères de beaux enfants et d'une postérité pure. »

Anquetil traduit ce passage à peu près de la même manière : « O Hom, donnez à la femme qui n'a pas encore engendré, beaucoup d'enfants brillants, des enfants saints. » La principale inexactitude qu'offre cette traduction consiste en ce que le paragraphe y est présenté sous la forme d'une invocation adressée à Homa, tandis qu'au contraire le texte indique d'une manière historique un des bienfaits de cette divinité. Peu d'observations seront nécessaires pour justifier le sens que j'ai adopté.

Tous les manuscrits, à l'exception peut-être du

[1] Ms. Anq. n° II F, pag. 94; n° VI S, pag. 42; n° III S, pag. 59; *Vendidad Sadé*, pag. 45; édit. de Bombay, pag. 48; man. de Manakdji, pag. 204.

Vendidad Sadé, où la lettre, dans l'original, paraît surchargée, lisent avec un [Avestan script] *â* long le second mot de ce paragraphe [Avestan script] *âzizanâitibis*; cependant, l'autorité de la tradition, telle qu'elle nous est conservée par Nériosengh et par Anquetil, jointe au besoin du sens, exige ici une *négation*, et c'est dans ce sens que j'ai écrit ce mot avec un [Avestan script] *a* bref, que je prends pour l'*a* négatif. Les seules variantes que nos manuscrits offrent de ce terme consistent à le séparer en un plus ou moins grand nombre de parties, de cette manière [Avestan script] *â zi zanâiti bis*, ou [Avestan script] *âzi zanâiti bis*, ou enfin [Avestan script] *âzizanâiti bis*. Cette dernière leçon ne se trouve que dans le numéro VI S et en partie dans un manuscrit de Londres. Il est clair que ces divers fragments doivent être réunis en un seul, *azizanâitibis*, lequel se présente comme l'instrumental plr. fmn. d'un participe présent du radical *zan* pour le sanscrit जन् *djan* (engendrer), conjugué avec un redoublement, de même que dans le sanscrit védique, sauf cette seule différence que le redoublement du radical zend se fait en *i* (voyelle allongée ici comme dans les aoristes), tandis que celui du radical védique se fait en *a*; mais cette différence est d'un médiocre intérêt, puisque nous savons que, dans les Védas, quelques radicaux, comme गा *gâ*, par exemple, forment leur redoublement à la fois en *i* et en *a*, comme जिगाति *djigâti*, et जगाति *djagâti* (il va)[1]. Une autre irrégularité dont je

[1] Rosen. *Adnot. ad Rigvéd.* pag. IX.

n'ai pas le moyen de rendre raison, est l'allongement de la voyelle dans la formative du participe présent : *azizanâ-i-ti*.

J'écris *dadhâiti* avec un *dh* médial, en suivant l'autorité des numéros II F, III S, du manuscrit de Manakdji, du Vendidad Sadé et de l'édition de Bombay, tandis que le numéro VI S a seul *dadâiti*. Cette différence d'orthographe importe plus au sens qu'on ne le croirait d'abord, car, si cette forme verbale vient de *dhâ* = धा *dhâ* (poser), il faudra traduire dans le premier cas « Homa crée, établit pour les femmes qui n'engendrent pas. » Si, au contraire, elle vient de *dâ* = दा *dâ* (donner), on traduira « Homa donne aux femmes qui n'engendrent pas. » On pourrait cependant dire que cette différence disparaît devant la considération des habitudes orthographiques des copistes qui, en général, préfèrent, au milieu des mots, *dh* à *d*, de sorte que *dadhâiti* pourrait même revenir à *dadâiti*.

Le terme suivant donne lieu à des observations plus instructives. C'est un composé d'un adjectif et d'un substantif *khchaêtô pathrim*, sur l'orthographe duquel nos manuscrits, sauf un seul, n'offrent que des variantes sans intérêt. Ainsi, il est à peine nécessaire de remarquer qu'ils lisent *khchaêtâ* avec un *s* au lieu du *ch*, et que le Vendidad Sadé même substitue par erreur *i* à *ê*. Mais la variante qui mérite le plus d'attention est celle de *pathrêm*, au lieu de *pathrim* que

donne un seul manuscrit de Londres; car la différence pour le sens est celle de *fils* à *fille*. J'avoue que je n'aurais pas hésité à préférer la leçon *puthrĕm* (un fils) à celle de *puthrim* (une fille), si je l'avais trouvée justifiée par un plus grand nombre de manuscrits, et si le participe adjectif qui termine la phrase *frazayañtim* eût été au masculin au lieu d'être au féminin. En effet, le genre de ce mot, qui est en rapport manifeste avec *puthrĕm* ou *puthrim*, ne permet pas de douter qu'il ne faille chercher dans ce dernier terme un mot, soit féminin, soit à forme en apparence féminine.

Or, une fois ce point admis, il se présente deux manières d'expliquer ce mot de *puthrim*, qui est si évidemment en rapport, par sa désinence, avec *frazayañtim*. La première consisterait à faire de *puthrim* l'acc. sng. fmn. du substantif *puthrî* (une fille); d'où l'on traduirait : « Homa donne aux femmes stériles une belle fille qui a une pure postérité. » C'est là l'interprétation la plus simple, et c'est celle que M. Bopp a en partie adoptée [1]; mais elle a contre elle l'autorité de Nériosengh qui traduit *khchaêtô puthrim* par « un fils brillant, » et celle d'Anquetil dont la version porte : « beaucoup d'enfants brillants. » Je crois donc qu'on doit l'abandonner.

La seconde explication à laquelle semble se prêter ce mot de *puthrim* consisterait à le regarder comme formé d'un suffixe *î*, congénère au suffixe य *yâ* qui, dans certains dérivés sanscrits, indique collection,

[1] *Vergleich. Gramm.* pag. 195, note.

réunion[1]; peut-être même ce suffixe *i* ne serait-il qu'une contraction de *yá*. De sorte qu'il faudrait, dans cette seconde hypothèse, traduire ce paragraphe : « Homa donne aux femmes stériles beaucoup de fils brillants qui ont une pure postérité. » Cette interprétation aurait l'avantage de s'accorder avec celle d'Anquetil, de laquelle se rapproche celle de Nériosengh, en ce point du moins qu'il s'agit de fils et non de fille; mais de ces deux autorités je préférerais, je l'avoue, celle d'Anquetil; parce qu'il est encore plus facile de retrouver dans *puthrim* le sens de « collection de fils » que celui de fils seul. Cette interprétation devrait, je crois, être admise avec une entière confiance, s'il devenait parfaitement prouvé que *puthri* signifie « une collection de fils. » Sans doute, si ce mot était seul, ce point pourrait être concédé facilement, car au lieu de faire de *puthrim* un acc. sng. fmn., on y verrait la contraction, régulière en zend, d'un mot en *iya*, *puthriya* « une réunion de fils, » comme en sanscrit on a अश्वीय *açvîya*, « une réunion de chevaux[2]; » mais la présence du participe *frazayañtim*, qui est manifestement un féminin, ne doit laisser aucun doute sur le genre de *puthrim*.

La considération de ces difficultés, et le désir d'arriver au sens conservé par la tradition, de la manière la plus simple et par la voie la plus directe, m'a engagé à rapprocher du passage qui nous occupe un texte analogue, mais beaucoup plus

[1] *Pânini*, IV, 2, 49.
[2] *Ibid*. IV, 2, 48.

clair, et sur l'interprétation duquel il ne peut exister aucun doute. Dans ce texte, que j'expliquerai bientôt, Zoroastre dit que, par suite de certaines fautes de la femme, Homa ne la rend pas mère de beaux enfants; et suivant le texte . . «non tunc facit bonos filios habentem.» Ici *hupathrim* est l'acc. sng. fém. d'un adjectif possessif signifiant «qui a de beaux fils,» et l'idée de fils est très-convenablement contenue dans ce terme féminin, parce que le genre tombe non sur le mot de *fils*, mais sur la femme qui a un fils. Or ne serait-il pas possible qu'il en fût ici de même, et qu'il fallût sous-entendre le mot *femme*, qui est d'ailleurs implicitement renfermé dans le participe pluriel *azizanâitibis*? Dans cette supposition, on regarderait l'instrumental *azizanâitibis* comme désignant la collection des femmes stériles en général, et l'accusatif *khchaêto pûthrim* comme désignant en particulier une de ces femmes, celle que Homa rend mère de beaux enfants. Quelque anomalie que cette explication puisse offrir sous le rapport de la syntaxe c'est dans ce sens que j'ai traduit, parce que je me rapproche ainsi le plus de l'interprétation traditionnelle.

Quant au participe *frazayañtim*, il joue ici le rôle d'un composé avec *achava* (pur), qui me paraît être à la forme absolue et dont le *n* final est apocopé; de sorte que *achava frazayañtim* signifie littéralement «quæ puros progenerat.» Je ne crois pas qu'on fasse difficulté d'adopter la leçon *frazayañtim*,

de préférence à celle de *frazaiñtim*, qu'on lit dans le numéro II F, le numéro VI S, le numéro III S, le manuscrit de Manakdjî, et dans le Vendidad Sadé, sauf cette seule différence que le premier *i* est *î*; mais cette variante mène à celle de l'édition de Bombay *frazaiañtim*, et enfin à la leçon de deux manuscrits conservés en Angleterre *frazayañtim*, la seule que je regarde comme exacte. Je ne doute pas que les orthographes incorrectes des autres manuscrits, et même la plus incorrecte de toutes, ne reviennent à la bonne leçon, parce qu'il est de fait que les copistes ont l'habitude de regarder la nasale *ñ* comme répondant à la syllabe *añ*, de sorte que *frazaiñtim* est, avec la seule substitution du *i* pour *y*, identique à *frazayañtim*. Je n'ai pas besoin de faire remarquer que ce participe porte ici le caractère propre de la 4ᵉ classe, à laquelle appartient en sanscrit le radical जन् *djan*, lequel, joint au préfixe प्र *pra*, n'a pas besoin de sortir de sa classe et d'entrer dans la dixième, pour prendre le sens de « mettre au monde, engendrer. » Je ne dois pas omettre de remarquer que la conjonction *ata* unit par l'idée d'addition le mot *puthrim* à *frazayañtim*, à peu près de cette manière : « ayant de beaux enfants et une postérité pure. »

§ 21. Texte zend.

[illegible]
[1] [illegible]

[1] Ms. Anq. nº II F, pag. 95; nº VI S, pag. 42; nº III S, pag. 59;

Version de Nériosengh.

हूमत्तेभ्यश्चित् ये गृहस्थाः नस्कप्रशिक्षया निषीदन्ति किल अध्ययनं कर्तुं महत्त्वं निर्वाणज्ञानं च वर्धति॥

Traduction.

« Homa donne à tous ceux qui lisent les Naçkas, l'excellence et la grandeur. »

Anquetil se trompe, comme cela lui arrive le plus souvent à l'occasion de ces paragraphes, en en faisant une invocation à Homa. « O Hom, accordez l'excellence, la grandeur, à celui qui lit dans sa maison les Nosks (de l'Avesta). » Je n'aurai pas besoin de longs développements pour justifier la traduction que je substitue à celle d'Anquetil.

Il faut remarquer d'abord l'attraction de ces deux pronoms [illegible] - [illegible] *taétchiț yôi* (ceux qui), attraction dont le résultat est de faire disparaître le complément direct du verbe *bakhchuêti* qui domine la totalité du paragraphe. Il est clair qu'ici *taétchiț*, que la seule édition de Bombay lit fautivement [illegible] *taétchaêț*, est appelé au nominatif par l'influence du relatif *yôi* qui suit; car la véritable forme sous laquelle la syntaxe exigerait qu'il se présentât en cet endroit, est celle de l'accusatif.

Le terme suivant présenterait plus de difficulté,

Vendidad Sadé, pag. 45; édit. de Bombay, pag. 49; man. de Manakdji, pag. 204 et 205.

si nous ne savions pas qu'il est quelquefois indispensable, pour arriver à une interprétation satisfaisante, de se dégager tout à fait des souvenirs de la tradition. Selon Nériosengh, le mot *katayô*, que le seul numéro II F lit *kĕtayô*, et que le Vendidad Sadé joint à tort à *yôi*, signifie गृहस्थाः *grĭhasthâḥ* « maîtres de maison, » ou « se tenant dans leurs maisons, » et c'est également cette tradition que suit Anquetil en rendant *katayô* par « dans sa maison. » Est-ce l'analogie apparente de notre mot zend avec le persan كده *habitation*, qui a induit à ce sens les interprètes parses? Je ne saurais l'affirmer; ce que je puis seulement dire, c'est que *katayô* ne peut être autre chose que le pluriel nmn. msc. de *kati*, qui est exactement le sanscrit कति *kati*. Joint au relatif *yôi*, il signifie *quicunque*, ainsi que l'a bien vu M. Bopp[1].

Je fais des deux mots suivants un terme composé signifiant mot pour mot « qui enseignent les Naçkas. » Nériosengh et Anquetil en restreignent le sens à l'idée de *lire*, et cette interprétation ainsi justifiée par la tradition doit sans doute être préférée à celle que donne l'étymologie, parce que si la notion d'enseigner dominait dans ce texte, on y trouverait probablement la mention de ceux auxquels l'enseignement est donné. Tous nos manuscrits lisent de même le mot *naçkô*, à l'exception toutefois du Vendidad Sadé, qui préfère par erreur le *s* au *ç*. On sait que ce terme désigne les divisions de l'Avesta, que les Parses nomment les Nosks; j'ignore

[1] *Vergleich. Gramm.* pag. 597.

s'ils donnent une explication de ce terme autre que celle qu'Anquetil a consignée dans la table de son Zend Avesta au mot *Nosk*[1], lequel, suivant lui, signifie *portion*. Je ne trouve pas, dans nos textes zends, de terme auquel on puisse directement rattacher le mot de *naçka*, thème de *naçkô*, ici au nominatif. Il me semble toutefois que ce terme ne peut dériver que de l'un ou l'autre de ces deux radicaux, *naç* ou *naz*, le premier signifiant *détruire*, et formant le substantif *naçka* « le destructeur, » sans doute des ennemis d'Ormuzd, l'autre signifiant *nectere*, enchaîner, joindre, et formant le mot *naçka*, ce qui est enchaîné, joint, c'est-à-dire « texte suivi. » La première étymologie aurait pour elle l'existence d'une dénomination analogue, celle de *vidaêva dâta* « donné contre les Dêvas, » laquelle a formé le titre de *Vendidad*; de même *naçka* signifierait « textes destructeurs des ennemis d'Ormuzd. » La seconde serait conçue dans un système semblable à celui qui a formé le nom sanscrit de *sûtra*, qu'on tire avec quelque vraisemblance du radical षिव् *siv* (coudre), en latin *suere*. J'avoue que de ces deux interprétations, la seconde me paraît de beaucoup préférable, et c'est celle à laquelle je me tiens, jusqu'à ce que les textes nous en fournissent une meilleure, si toutefois cela se peut faire.

Je ne m'arrêterai pas longtemps sur le terme auquel est subordonné *naçkô*, c'est-à-dire sur [zend] *fraçãoghô*: les manuscrits sont unanimes quant à

[1] *Zend Avesta*, tom. II, pag. 742.

l'orthographe de ce terme; et le Vendidad Sadé est le seul qui préfère fautivement 𐬯 *s* à 𐬀 *ç*, qui est ici nécessaire. En effet, le zend *fraçaoghô* représente exactement le sanscrit प्रशसः *praçâsaḥ*, mot que ne donne pas Wilson, mais qui pourrait fort bien exister avec le sens de « ceux qui commandent », ou « ceux qui enseignent », et même « qui disent », de *pra*, en zend *fra*, et de *çâs* en zend *çâogh*. C'est, comme je l'ai indiqué tout à l'heure, pour me rapprocher autant qu'il est possible du sens traditionnel que je rends ce mot par « ceux qui lisent. »

Les manuscrits sont moins unanimes en ce qui touche le verbe suivant 𐬁𐬊𐬢𐬵𐬀𐬧𐬙𐬉 *âoghañtê*, que je lis ainsi avec les numéros II F, III S, et le manuscrit de Manakdji, sauf la préférence que je donne à 𐬀 *a* sur le 𐬆 *ĕ* des manuscrits. Ce mot est écrit 𐬁𐬊𐬢𐬵𐬆𐬧𐬙𐬌 *âoghĕñti* dans le numéro VI S, le Vendidad Sadé, l'édition de Bombay et la plupart des manuscrits de Londres. La différence de ces deux orthographes est celle du moyen à l'actif. Ce qui me décide pour la première, ce n'est pas seulement que le radical sanscrit, correspondant à celui d'où se tire notre mot zend, savoir आस् *ás* (être assis), se conjugue régulièrement, et, autant que je le puis croire, invariablement à la forme moyenne; c'est encore que nous rencontrons en zend quelques temps qui ne peuvent appartenir qu'à cette forme. Ici le zend *âoghañtê* serait le sanscrit आसते *âsatê*, plus la nasale, qui est, dans ce cas, conservée, contrairement à l'analogie du sanscrit, mais d'accord avec les for-

mations doriques, comme τιθέντι, διδόντι[1]. Joint aux termes précédemment analysés, il conduit à cette traduction du commencement de notre paragraphe : « ceux, quels qu'ils soient, qui sont assis lisant les Naçkas. » Je ne dois cependant pas omettre de remarquer que M. Bopp regarde la leçon *âoĝhěñti*, qu'il préfère à celle de *âoĝhěñtě*, comme la 3ᵉ prs. plr. du parfait du verbe अस् *as* (être[2]). Mais comme il observe que si l'on choisit *âoĝhěñtě*, c'est de आस् *âs* qu'on doit tirer cette forme, le dissentiment qui nous divise est plus apparent que réel. Pour ma part, je ne fais aucune difficulté d'admettre qu'ici l'idée de *s'asseoir* n'est pas prise strictement au propre, et que c'est un nouvel exemple de l'échange si facile à comprendre, et si ordinaire, des idées de *rester*, *être assis*, avec la simple idée d'*être*.

Il ne me paraît pas nécessaire d'insister sur les mots qui terminent ce paragraphe ; ils nous sont tous à peu près également connus. Je les traduis avec Anquetil par : « Il donne l'excellence et la grandeur ; » car je ne puis voir, avec Nériosengh, dans le mot [zend] *maçtim* (la grandeur), le sens de « connaissance du Nirvâṇa. » Je remarque seulement que [zend] *çpânô*, qui doit être un nom neutre, appartient au même radical que l'adjectif *çpěñta*, que j'ai analysé dans mon Commentaire sur le Yaçna, en traitant du nom des Amschaspands[3] ; que [zend] *maçtim*

[1] Bopp, *Vergleich. Gramm.* pag. 663.
[2] *Ib.* p. 893-894. — Cf. *Obs. sur la gramm. comp. de Bopp*, p. 47.
[3] Comp. Benfey, *Griech. Wurzell.* tom. II, pag. 168.

est l'acc. fémn. sing. du nom *maçti*, régulièrement formé de *maz* et du suffixe *ti*, devant lequel le radical *z* devient *ç*; enfin que je lis [illegible] *bakhchaêti*, pour le sanscrit भक्षयति *bhakchayati*, avec le numéro II F, et le manuscrit de Manakdji, sauf le choix du [illegible] *ch* que je substitue au [illegible] *s* du copiste. Le numéro VI S donne une variante intéressante, [illegible] *bachaêti*, qui prouve, ce que nous savons d'ailleurs, que le [illegible] *ch* représente quelquefois, pour les copistes, le groupe [illegible] *khch*, qu'ils écrivent d'ordinaire, [illegible] *khs*. Les autres manuscrits lisent ce verbe [illegible] *bakhsaiti*, orthographe qui répond au sanscrit भक्षति *bhakchati*.

§ 22. Texte zend.

[illegible]
[1] [illegible]

Version de Nériosengh.

हूमत्ताभ्यश्चित् याः कुमार्यैः [sic] निषीदन्ति दीर्घं अगृहीताः अपरिणीता इत्यर्थः किल न पतिसेविताः भवन्ति प्रकटं दातारं च वर्षति किल ताभ्यो भर्तारं प्रकाशयति आशु याचयितारं सुबुद्धिं किल तत्कालमेव एतत्कार्ये संतिष्ठमानं ॥

[1] Ms. Anq. n° VI S, pag. 43; n° II F, pag. 95; n° III S, pag. 59; *Vendidad Sadé*, pag. 45; édit. de Bombay, pag. 49; man. de Manakdji, pag. 205.

Traduction.

« Homa donne, à celles qui sont restées longtemps filles sans être mariées, un homme sincère et actif, lui qui fait le bien aussitôt qu'on l'implore. »

La version d'Anquetil est ici plus concise et, en même temps, plus fautive que de coutume : « O Hom, accordez un chef vif et prudent à la fille qui, depuis longtemps, est sans mari. » Il peut, je l'avoue, rester encore quelques doutes sur la fin de la traduction que je propose ; mais on reconnaîtra, tout à l'heure, que ce n'est pas à la manière d'Anquetil qu'il les faut trancher.

Les premiers mots de ce texte ne présentent aucune difficulté ; Nériosengh et Anquetil les interprètent de la même manière ; il est clair que [Zend] *táoçtchit* (celles, quelles qu'elles soient) est le complément du verbe *bakhchaêti* (il distribue). Ce verbe a un autre complément direct, qui est même son principal régime, dans les mots *haithîm radhêmtcha*, l'objet même que Homa donne aux filles qui sont restées longtemps sans mari.

Après *yáo* vient [Zend] *kainînô*, qui est ainsi écrit avec un [Zend] *î* long par le numéro II F, le numéro III S, le manuscrit de Manakdji et trois manuscrits de Londres, tandis que l'édition de Bombay préfère l'[Zend] *i* bref, [Zend] *kaininô*, et que le numéro VI S lit fautivement [Zend] *kainynô*, orthographe où le [Zend] *y* représente certainement un [Zend] *î* long. La leçon *kai-*

ninô est le nominatif pluriel d'un adjectif en *in*, dont le thème doit être *kainin* et primitivement *kanin*. Je ne trouve pas ce thème en sanscrit; mais la présence du mot féminin कनीनी *kanînî* (nom du petit doigt) permet de supposer un masculin *kanîna*, d'où se tire très-probablement le superlatif कनिष्ठ *kanichṭha* (très-petit). Le zend *kainin* (pour *kanin*) ne différerait, dans cette supposition, du sanscrit *kanîna* que par la nature du suffixe formatif, *in* ou *în* dans l'un, *îna* dans l'autre; de part et d'autre il faudrait remonter à un primitif *kana* (petit), dont la trace subsiste encore dans le féminin sanscrit कनी *kanî* (jeune fille). Seulement, pour compléter l'explication de cette forme, on doit admettre que l'allongement de la voyelle du suffixe dans *kaininô* est dû à une influence euphonique et non étymologique, et que l'adjectif *kanin* est des deux genres, masculin et féminin, c'est-à-dire qu'il ne prend pas la désinence *î* qu'adoptent les adjectifs sanscrits en *in*. Je ne dois cependant pas oublier de dire que le Vendidad Sadé lit [illegible] *kainyô*, le mot que je viens d'analyser. Cette leçon, tout isolée qu'elle est, n'en est pas moins remarquable en ce qu'elle nous mène directement au sanscrit कनी *kanî*, dont elle est le pluriel régulier, avec la seule addition de l'*i* épenthétique, particulier à l'orthographe zende. Mais, comme elle n'est donnée que par un seul manuscrit, je n'ai pas cru devoir la préférer à l'autre orthographe dont l'analyse précédente a montré la légitimité.

[1] *Vendidad Sadé*, pag. 35; ms. Anq. n° II F, pag. 95.

Les manuscrits sont moins unanimes en ce qui touche le mot suivant. Je le lis ??? *âoghairé* avec le numéro III S, quoique la leçon la plus ordinaire de nos manuscrits soit ??? *âoghairi*[1], ou, ce qui revient au même, ??? *âoghâiri*[2], ??? *âoghari* et enfin ??? *âogharé*[3]. Ce qui me décide en faveur de la première leçon, laquelle se trouve appuyée en partie par l'orthographe ??? *âogharaé* que donne un manuscrit de Londres, c'est l'identité visible de cette désinence *aré* ou *airé*, avec la terminaison ॆ des parfaits moyens en sanscrit. Il importe, en outre, de remarquer que les manuscrits confondent souvent les deux voyelles ? *é* et ? *i*, de sorte que la leçon *âoghairi* revient sans peine à celle de *âoghairé*. La seule orthographe qui puisse être défendue, si celle que je propose n'est pas adoptée, est *âogharé*, orthographe que semble préférer Bopp, et qu'il analyse fort exactement comme formée de la désinence *ar*, désinence qui, en zend, ne peut s'écrire que *aré*[4]. Quelle que soit, au reste, la forme véritable de cette désinence, il faut admettre, avec M. Bopp, que la lettre de liaison qui unit la désinence *ré* au radical *âogh* (pour *âr*) est, en zend, la voyelle *a* au lieu d'être *i* comme en sanscrit.

Nériosengh et Anquetil interprètent également bien l'adverbe ??? *darĕghĕm* qui répond au sans-

[1] Ms. Anq. n° VI S. pag. 43.

[2] Man. de Manakdji, pag. 105.

[3] Un manuscrit de Londres, et l'édition de Bombay, pag. 48.

[4] *Vergleich. Gramm.* pag. 894 et 895.

crit दीर्घं *dirgham* (longuement et longtemps); le mot zend porte, dans sa première syllabe *ar*, la trace visible de l'influence du *guṇa* indien, que le sanscrit *dirgha* ne présente que sous une forme anomale. Du reste, les manuscrits écrivent uniformément ce mot, sauf que l'édition de Bombay et un manuscrit de Londres préfèrent fautivement la lettre non aspirée *g* au *gh* adoptée par le plus grand nombre des copistes, et que le Vendidad Sadé omet le *ĕ* bref, intercalé entre *r* et *gh*.

Le sens du mot qui suit n'est pas plus douteux; Nériosengh le traduit exactement par « non prises, » c'est-à-dire « non mariées, » comme le dit Anquetil. Je le lis *aghrvô* avec tous nos manuscrits, sauf le numéro VI S qui donne une orthographe plus facile à prononcer, celle de *aghravô*. Ces deux leçons nous conduisent également à un thème *aghru*: seulement, dans l'une, la désinence du pluriel se joint immédiatement au thème sans agir sur la voyelle finale, tandis que, dans l'orthographe du numéro VI, cette modification a lieu en vertu d'une loi presque générale en sanscrit. L'accord de Nériosengh et d'Anquetil, en ce qui touche ce terme, me porte à y voir un adjectif composé de l'*a* privatif et du thème *ghru*, dont l'origine première doit être le radical correspondant au sanscrit ग्रह् *grah* ou गृह् *grih*, quelle que puisse être sa forme primitive en zend. Il se peut que cette forme soit uniquement *gĕrĕ*, qui se contracte en *ghr* devant le suffixe *u*, et aspire la gutturale par suite de sa rencontre im-

médiate avec *r*. Il se peut aussi que cette aspiration du *gh* ne soit autre chose que la réunion du *g* et du *h*, également primitifs dans la racine *grah*, sous sa forme sanscrite. Quoi qu'il en soit de cette question de détail, on ne peut douter que l'adjectif *aghra* ne dérive d'un radical signifiant *prendre*, modifié par le suffixe *u*, suffixe qui doit être de la même nature que le *u* sanscrit qui figure dans le mot प्सु *psu* (vache), qu'on dérive de प्सा *psâ* (manger). Du moins l'analogie que présentent ces deux suffixes, c'est qu'ils se substituent l'un et l'autre à la voyelle finale de la racine qu'ils affectent.

Je ne m'arrêterai pas sur le mot *haithîm*, que j'ai eu occasion d'analyser ailleurs[1]; il signifie *vrai, véridique*, et répond au sanscrit *satyam*. Nériosengh le traduit d'abord par *manifeste*; puis, dans la suite de sa glose, il le fait disparaître pour le réunir au verbe *bakhchaêti* (il distribue) de cette manière : प्रकाशयति *prakâçayati* (il fait apparaître, il manifeste). Je ne crois pas que ce procédé donne ici une traduction exacte; pour que cela fût possible, il faudrait que *haithîm* fût en cet endroit, comme il l'est ailleurs, un adverbe signifiant *véritablement, réellement*. Mais la conjonction *tcha* (et) qui suit le mot *râdhĕm* prouve évidemment, si je ne me trompe, que ces deux accusatifs désignent ou deux qualités ou deux personnes. Je crois qu'il s'agit ici de deux qualités, et que l'idée de la personne à laquelle ces qualités appartiennent est exprimée par

[1] *Comment. sur le Yaçna*, tom. I, pag. 94.

le genre des mots *haithim rádhĕm tcha*, qui sont tous deux au masculin. Le sens du premier, *haithim*, ne peut être douteux; s'il est bien, comme je le crois, le représentant du sanscrit सत्यं *satyam*, il faut le traduire par *vrai*, *sincère*. Anquetil l'interprète par *prudent*, car le mot *vif* de sa traduction, quoique placé le premier, convient mieux au terme qui est placé le second dans le texte.

Ce second mot 𐬭𐬁𐬛𐬆𐬨 *rádhĕm* se prête à deux interprétations également justifiables. L'une, qui est celle de Nériosengh, consiste à traduire *rádhĕm* par *donateur*; pour arriver à ce sens, il faut supposer que le radical zend *rádh* correspond au sanscrit रा *rá*, si fréquemment employé dans les Védas avec le sens de *donner*, comme le zend 𐬯𐬥𐬁𐬛 *çnádh* répond au sanscrit स्ना *sná*, ces deux formes ne différant d'une langue à l'autre que par l'addition d'un *dh*. La seconde interprétation, qui est celle d'Anquetil, consiste à rendre *rádhĕm* par *vif*, c'est-à-dire à en faire un dérivé du radical sanscrit राध् *rádh* (accomplir). C'est ce dernier sens que j'ai adopté, moins parce que le *rádhĕm* zend se retrouve lettre pour lettre dans le *rádham* sanscrit, que parce qu'à une qualité morale, telle que *haithim* (sincère), il est naturel qu'il se joigne une qualité physique. Si, cependant, le lecteur préfère s'en tenir à l'autorité de Nériosengh, il faudra traduire « un homme sincère et généreux. » De toute façon, il est aisé de comprendre que ces deux adjectifs suffisent, comme je l'indiquais plus haut, à désigner celui auquel ils se rapportent,

c'est-à-dire l'homme que Homa donne à la femme restée longtemps fille. Nériosengh ne l'entend pas autrement, puisqu'il fait suivre l'interprétation littérale qu'il donne de notre passage par cette glose : « c'est-à-dire qu'il leur fait apparaître un mari. » Ce que je remarque seulement, c'est qu'il n'a pas mis le mot de *mari* dans son texte, car cette idée de *mari* n'est indiquée, dans l'original, que par le genre masculin de ces deux adjectifs, lesquels expriment les qualités de celui que Hôma donne aux filles restées vierges.

L'interprétation des mots qui terminent notre paragraphe n'offre pas plus de difficultés. Le premier, *môchu*, est lu de cette manière par le numéro VI S et par un manuscrit de Londres, avec la seule différence de la substitution du *s* au *ch* qui est nécessaire ici. Mais le *ch* reparaît dans l'orthographe *mucha* du numéro II F et du manuscrit de Manakdji[1]. Je n'en crois pas moins cette dernière leçon inférieure à la première, parce que le *môchu* zend représente le *makcha* sanscrit, que Rosen a justement rapproché du latin *mox* avec lequel il s'accorde pour la forme comme pour le sens[2]. L'*a* primitif de *makcha* doit se changer régulièrement en *ô* zend, par suite de l'influence du *m* qui

[1] Les autres manuscrits n'écrivent pas plus exactement ce mot; le numéro III S a *mas*; le *Vendidad Sadé*, *maçu*; un man. de Londres, *mâsi*, un autre manuscrit de Londres, *masô*, et l'édition de Bombay, *mâso*.

[2] *Rigvéda*, adnot. pag. 12.

précède ; mais je ne sache pas qu'il devienne jamais *u*. Quant à *makchu* lui-même, que les scoliastes indiens rangent au nombre des indéclinables, c'est le locatif pluriel de l'adjectif मह् *mah* (grand), dont on trouve, comme on sait, de nombreuses formes dans les Vêdas ; littéralement traduit, il revient à *in magnis, in primis*.

On connait le sens de *djaidhyamanô*, que tous nos manuscrits lisent de même, à l'exception du seul Vendidad Sadé qui emploie le *i* pour la semi-voyelle *y*. C'est le participe présent moyen du verbe dont nous avons analysé l'indicatif présent *djaidhyêmi*, plus haut, § 13 ; il signifie *sollicité, imploré*. Nériosengh reproduit le sens radical de ce terme, mais avec une différence que je vais signaler tout à l'heure.

Reste *hukhratus*, que tous nos manuscrits lisent uniformément de même. Nériosengh le traduit ici d'une manière conforme à la tradition qui assigne au mot *khratu* le sens d'*intelligence*, ainsi que je l'ai déjà établi ailleurs[1], et, conséquemment, nous trouvons dans sa glose l'adjectif सुबुद्धिं *subuddhim* « celui dont l'intelligence est bonne. » Ce sens est certainement admissible ici, et les trois derniers mots de notre texte peuvent, conformément à cette interprétation, se traduire littéralement de cette manière : « cito invocatus bonam mentem habens. » Mais, comme *djaidhyamanô* est un participe présent, il faudra le traduire par « qui, au moment où il est

[1] *Comment. sur le Yaçna*, tom. I, pag. 136 et 403, note 255.

invoque, «bientôt une bonne intelligence, » ce qui revient sans doute à dire : « dont l'intelligence, au moment où on l'invoque, n'est pas longtemps à être bienveillante. » On ne peut pas dire que ce soit là le sens adopté par Nériosengh, puisque sa version, littéralement traduite, revient à ceci : « cito postulatorem bonam mentem habentem ; » de plus, il fait rapporter ces caractères, non pas à la divinité Homa, dont les bienfaits sont rappelés dans le présent paragraphe, mais à l'époux que Homa donne à la jeune fille, interprétation que ne me paraît pas tolérer la syntaxe de notre morceau. Cependant la glose dont Nériosengh fait suivre sa version exprime l'idée de simultanéité que je crois trouver entre la prière dont Homa est l'objet, et l'épithète de *hukhratus*, quel qu'en soit le sens. Cette glose, en effet, signifie « hoc ipso tempore huic operi incumbentem. » Quelle est cette œuvre, cette fonction qu'annonce Nériosengh ? C'est ce que ne dit pas sa version. Il est clair que ce sera l'exercice de l'intelligence de Homa, si *hukhratus* signifie « bonam mentem habens ; » il ne l'est pas moins que ce sera l'application de son activité en général, si le zend *hukhratus* doit se traduire comme Rosen fait du védique सुक्रतु *sukratu*, « fausta agens[1], » ou, comme le dit Sâyana, शोभनकर्मन् शोभनप्रज्ञ वा « qui accomplit de belles œuvres, ou qui a une belle intelligence, » épithète que les chantres du Véda ont appliquée à leur *Soma* même, dans l'hymne remarquable que nous comparerons,

[1] *Rigvêda*, I, 5, 6.

à la fin de ces recherches, avec les textes zends qui nous occupent en ce moment[1].

L'épithète *hukhratus* est donc susceptible d'une double interprétation, suivant qu'on donne au mot *khratu* le sens d'*œuvre* ou d'*intelligence*, sens qu'a également le sanscrit *kratu*. Dans la première supposition, il faudra traduire : « lui, dont l'intelligence est bienveillante au moment même où on l'invoque ; » dans la seconde, il faudra dire : « lui qui fait le bien aussitôt qu'on l'invoque. » C'est à cette dernière interprétation que je me suis arrêté, parce que la glose de Nériosengh m'a paru y conduire plus directement qu'à l'autre. Je n'ai pas besoin de faire remarquer qu'Anquetil a passé les trois derniers mots de notre paragraphe, et qu'il n'en reste aucune trace dans sa version.

§ 23. Texte zend.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[2] [illegible]

Version de Nériosengh.

हूमत्तांश्चित् ये क्लेशकाः अपराध्यन् [sic: अपराध्यन्?] निषीद्व्यति [sic] येषां प्रबोधः तर्शाकठीन् [marg. फिंगी]

[1] *Rigvéda*, I, 91, 2 a.

[2] Ms. Anq. n° II F, pag. 95; n° VI S, pag. 43; n° III S, pag. 59; *Vendidad Sadé*, p. 45; édit. de Bombay, pag. 49; man. de Manakdji, pag. 106.

ये समुत्थिताः राज्यकामतया किल राजत्वेन उपरि समागताः सन्ति। ये प्रलपन्ति नास्माकं पश्चात् आचार्याः अधिकाध्यायनतया स्वेच्छया ग्रामेषु प्रचरन्तु स विश्वेषां वृद्धं टालयति नितान्तं सर्वेषां वृद्धं निर्हन्ति प्राक् पश्चाच्च॥

Traduction.

« Homa a frappé le tyran cruel ; celui qui s'est élevé avec le désir d'être roi, celui qui a dit : Qu'après moi, l'Atharvan ne parcoure pas les provinces, suivant son désir, pour les faire prospérer, celui-là est capable de détruire toute prospérité, d'anéantir toute prospérité. »

Voici comment Anquetil traduit ce passage : « O Hom, que sur ceux qui sont injustes et violents, soit assis un roi qui, de sa propre autorité et par sa (seule) volonté, se soit emparé du trône, et qui dise : (Je ne veux pas) qu'après moi on honore, dans les provinces de mon empire, l'eau et le feu ; (un roi) qui anéantisse toute abondance, qui frappe continuellement les biens et les fruits de toute espèce ! »

Le premier mot qui, dans ce texte, mérite de nous arrêter, est *hêrêçâum*, que tous nos manuscrits lisent de cette manière, sauf deux Vendidads conservés en Angleterre, qui emploient le *s* pour le *ç*, et un autre qui termine le mot par *nêm*, au lieu de *nim*. C'est manifestement

un adjectif que Nériosengh traduit par क्रूरकाः *les cruels* et Anquetil, par *violent*. Je ne doute pas que ce ne soit là le véritable sens de cet adjectif, dérivé du radical *kĕrĕç*, qui répond probablement ici au radical sanscrit क्लिश् *kliç* (tourmenter, vexer), le zend ne possédant pas, comme on le sait, la liquide *l* et employant à sa place le *r*. On arriverait, du reste, à peu près au même sens en prenant pour base la racine कृश् *kriç* (rendre maigre). Au radical *kĕrĕç*, quel qu'en soit l'analogue sanscrit, est joint le suffixe *âni*, ou plutôt *ani*, dont la première voyelle est allongée par une cause que j'ignore. La variante des deux manuscrits de Londres, qui substituent ش *s* à ش *ç*, donne même lieu de conjecturer que l'on pourrait lire *kĕrĕchânim*, de कृष् *krich* (tourmenter) plutôt que de कृश् *kriç* (rendre maigre). Mais ce n'est là qu'une différence de peu d'importance ; on sait que ces deux radicaux sanscrits sont à tout instant confondus l'un avec l'autre par les copistes. J'ajouterai qu'en traduisant *kĕrĕçânim* par le pluriel, Nériosengh ne se trompe pas autant qu'on le pourrait croire, car l'emploi du pronom composé [zend] *tĕm-tchiț yim* « celui quel qu'il soit qui » donne à notre paragraphe un caractère de généralité, qui exclut l'idée qu'il s'agisse ici spécialement d'un roi qui aurait persécuté les adorateurs d'Ormuzd. C'est également dans ce sens qu'est conçue la traduction d'Anquetil. J'ajoute que l'emploi du monosyllabe *tchiț*, après le pronom indicatif *tĕm* (lui), nous reporte plutôt à la syntaxe védique qu'à celle du sanscrit

classique, où *tchiț* n'est plus resté que comme déterminatif du relatif *ka* sous ses diverses formes.

Le mot suivant n'est lu en deux parties, de cette manière [illegible] *apakhsathrēm*, que par le numéro II F et par l'édition de Bombay. Tous nos autres manuscrits ont en un seul mot [illegible] *apakhsathrēm*, leçon qu'il faut adopter, sauf la substitution du [illegible] *ch* au [illegible] *s* des copistes. J'y vois le mot *khchathrēm* (roi), ici à l'accusatif, précédé de la préposition [illegible] *apa*, qui a certainement dans ce composé le sens de détérioration que nous lui connaissons en sanscrit, et que possède l'allemand *after*. La réunion de ces deux termes signifie « un mauvais, un faux roi. » Quelque altérée que soit la glose de Nériosengh, il n'en est pas moins certain que c'est là le sens qu'il voyait dans le mot *apa-khchathrēm*, en l'expliquant conformément à l'intention religieuse qui domine tout notre paragraphe. Ce n'est pas seulement dans le premier mot अपरिघ्यन् *aparighyan*, mot qu'il faut lire peut-être अपराध्यन् *aparādhyan* (ils ont fait tort, ou ils ont péché), que je trouve le sens religieux qu'a en vue Nériosengh; c'est encore dans la suite de sa glose, laquelle semble signifier « eux dont l'instruction est la loi des Tarçâkas, » ou peut-être des Farsas ou infidèles, dénomination qui, suivant une note d'Anquetil, est substituée, dans la version parsie, au *kerēçânim* du texte original. Quoi qu'il en puisse être du mot *Tarçâka*, que donnent nos trois Yaçnas zend-sanscrits, je remarquerai que celui de Manakdji porte à la marge le mot *Phirañgi* « les Francs, » écrit d'une main

très-moderne, avec renvoi au mot *Tarçâka*. J'ai inséré cette glose entre crochets dans la version de Nériosengh, pour ne pas priver le lecteur de ce trait de patriotisme, d'ailleurs assez inattendu.

Les mots que je viens d'analyser, et qui réunis signifient « le mauvais roi cruel quel qu'il soit, » sont subordonnés au verbe *nichâdhayaṭ*, que tous nos manuscrits donnent ainsi avec un *dh* aspiré. Leur lecture est très-uniforme, sauf celle du Vendidad Sadé *nisâṭa yaṭ*, qui est manifestement fautive. Aucun cependant n'a la sifflante *ch*, qui est nécessaire ici, à cause du préfixe *ni*, et que j'ai cru devoir rétablir. La version de Nériosengh est incorrecte en cet endroit, probablement par la faute des copistes, et il faut rétablir *nichâdayati*, qui est la véritable forme causale du verbe सद् *sad* (s'asseoir), en zend *had*. Mais devra-t-on prendre ce mot dans le sens adopté par Anquetil, *faire asseoir*, ou dans le sens de *tourmenter, perdre*, qu'a en sanscrit le radical षद् *chad*, à la forme causale? Je préfère, sans hésiter, le second sens au premier, parce qu'il ne s'agit, dans tout le cours du présent chapitre du Yaçna, que des bienfaits dont Homa comble les hommes. Je ne puis croire que le but de notre paragraphe soit de représenter Homa comme l'instituteur des mauvais rois aussi bien que des bons.

Je dois cependant prévenir une objection qui pourrait s'appuyer sur cette circonstance que *nichâdhayaṭ*, imparfait de *chad* (*had*) sans augment, est écrit

avec un 𐬜 *dh* et non avec un 𐬛 *d* nécessaire. Cette circonstance est à mes yeux assez indifférente; je l'explique par l'habitude où sont les copistes de préférer le 𐬜 *dh* au 𐬛 *d* dans le milieu des mots. Mais si l'on tenait à y voir un fait organique, il faudrait rapprocher le *châdh* zend, non plus du चद् *chad* sanscrit, mais de साध् *sâdh* (accomplir), qui, à la forme causale, a régulièrement la signification de *tuer, anéantir.*

Les quatre mots suivants forment une courte proposition qui est exactement entendue par Nériosengh, et paraphrasée par Anquetil. Je suppose que le relatif *yô*, par lequel elle commence, a son antécédent, non dans le substantif *apakhçhathrĕm*, mais dans le pronom indicatif *hô* qui vient plus bas: *hô viçpê, etc.* Le verbe de cette phrase est 𐬭𐬎𐬯𐬙𐬀 *rusta*, qui est assez diversement lu par nos manuscrits: 𐬭𐬀𐬊𐬯𐬙𐬀 *raosta*, par le numéro III S; 𐬭𐬀𐬊𐬗𐬙𐬀 *raoçta*, par le numéro VI S et par deux manuscrits de Londres; 𐬭𐬀𐬊𐬗𐬙𐬀 *raoçta* par le Vendidad Sadé; 𐬭𐬋𐬗𐬙𐬀 *rôçta* par l'édition de Bombay; 𐬭𐬎𐬗𐬙𐬀 *ruçta* par le numéro II F et le manuscrit de Manakdji; et 𐬭𐬎𐬯𐬙𐬀 *rusta* par un manuscrit de Londres. C'est cette dernière orthographe que j'adopte, regardant ce verbe comme la 3ᵉ pers. sng. de l'imparfait ou de l'aoriste moyen du verbe 𐬭𐬀𐬜 *radh* (croître, s'élever), dont le *dh* final est régulièrement changé en 𐬯 devant le *ta* désinenciel. Cet aoriste me paraît formé sur le thème du sanscrit अतुत्त *atatta* de *tud*, sauf l'augment qui est tombé, comme cela se voit si fréquemment en zend; c'est pourquoi je ne crois

pas devoir adopter les leçons, telles que *raosta*, où paraît le *guṇa ao*, qui nous reporterait à un aoriste d'une autre formation. Nériosengh, en remplaçant ce verbe par *samudita*, conserve fidèlement le sens primitif. J'ajoute qu'il ne faut pas comparer le zend *rudh* au sanscrit रुध् *rudh*, auquel on chercherait en vain le sens de *croître*. C'est de रुह् *ruh*, radical qui a ce dernier sens, qu'il faut rapprocher le zend *rudh*, qui en est probablement la forme la plus ancienne[1].

Nériosengh n'est pas moins exact en ce qui regarde les deux mots suivants, qu'il faut réunir en un seul pour en faire un composé, [illegible] *khchathrô kâmya*, c'est-à-dire *râdjakâmatayâ* « avec un désir de roi » ou peut-être « d'être roi. » Tous nos manuscrits lisent ces deux mots de la même manière, sauf les variétés peu importantes d'orthographe qui portent sur le mot *khchathrô*; mais ils sont unanimes relativement à *kâmya*. Cette leçon m'est cependant suspecte en ce qu'elle suppose un thème en *î*, dont elle serait l'instrumental, mais que je ne connais pas;

[1] La consonne radicale que nous voyons s'affaiblir en sanscrit, en passant de *dh* en *h*, disparaît en parsi, ou y est remplacée par un *î*, dans le substantif abstrait *rôîsn* (la pousse, la croissance), appliqué aux arbres par ce passage du *Minokhered* : [illegible] [illegible] « Et la pousse et la croissance des arbres. » (*Minokhered*, p. 373 du man. de la Bibl. roy. et p. 313 de mon man.) Dans *rôîsn*, la voyelle *î* pourrait appartenir au suffixe abstrait *sn* ou *shn* (anciennement *sni*), qu'elle rattache quelquefois au radical, comme voyelle de liaison; mais il ne semble pas qu'il en soit ainsi dans le persan رویدن *roïdan* (pousser, croître), où le premier *i* est très-probablement le substitut du *dh* primitif, comme dans *pâi* pour *pâda* et dans tant d'autres.

tandis que si on lisait *kâmaya*, nous aurions un instrumental régulier du féminin *kâmâ* (désir), qui serait le même mot en zend qu'en sanscrit. Je n'ai cependant voulu rien changer à une orthographe aussi unanimement appuyée que celle de *kâmya*, d'autant plus que la suppression de l'*a* nécessaire (*kâm-a-ya*) peut n'être que le résultat d'une contraction propre à l'orthographe zende, où les syllabes *aya* sont en général moins communes que *ya* suivant immédiatement une consonne; je n'ai pu d'ailleurs trouver dans les textes la justification nécessaire de la correction proposée, puisque notre paragraphe est, à ma connaissance, le seul passage du Vendidad Sadé où se rencontre *kâmya*.

Nériosengh et Anquetil s'accordent à entendre de la même manière le verbe suivant 𐬛𐬀𐬎𐬀𐬙𐬀 *davata*, que tous nos manuscrits lisent uniformément, sauf le Vendidad Sadé, qui a seul 𐬰𐬛𐬀𐬎𐬀𐬙𐬀 *zdavata*. Faut-il voir dans ce 𐬰 *z* initial un reste de la préposition 𐬎𐬰 *uz*, dont la voyelle serait tombée, ainsi que cela se rencontre quelquefois, comme j'essayerai de l'établir ailleurs, ou bien faut-il négliger une leçon qui n'est donnée que par un seul manuscrit? C'est ce dernier parti que je crois préférable. Quoi qu'il en soit de cette petite question, la tradition donne à cet imparfait moyen sans augment, *davata*, le sens de *parler*, *dire*, sens qui va certainement bien à l'ensemble du passage. Ce sens est, en outre, confirmé par un nombre considérable de textes du Fargard XVIII du Vendidad, où Serosch a un entretien avec le

Daroudj, et où, après chaque question de Serosch, le texte dit que le Daroudj [illegible] *paiti davata*, ce qui ne peut signifier que *il répondit*[1]. C'est toujours de cette manière que l'entend l'interprète pehlvi, qui remplace le verbe composé zend cité tout à l'heure par [illegible] et [illegible], que je ponctuerais de manière à lire *paçân gupt* et *pasân guyat* « après cela il dit », mots dont l'origine persane ne peut être méconnue[2]. Cependant, quel que soit le radical indien auquel on s'adresse, ध *dha*, धा *dhâ*, ou धाव् *dhâv*, aucun n'a la signification de *parler*. On pourrait tout au plus recourir au sens de *s'irriter*, que Westergaard attribue, d'après le Nirukta, à la racine *dhâ*; mais ce sens ne s'accorderait pas avec l'ensemble du dialogue entre Serosch et le Daroudj, auquel j'ai renvoyé tout à l'heure. Peut-être ce verbe, que je n'ai vu employé que dans des dialogues, n'est-il qu'un dérivé nominal du nom de nombre *dvi* (dialogue entre deux). Quoi qu'il en soit, si l'on conserve au radical d'où dérive le zend *davata* son sens de *parler*, il faut reconnaître que cette signification ne se justifie pas par les listes actuelles des racines indiennes, où *dhâ*, non plus que *dhâv*, n'a le sens de *parler*. Remarquons encore que si l'on admettait la supposition que le zend *da-*

[1] *Vendidad Sadé*, p. 161, 163, 164, etc.

[2] Ms. Anq. n° v S. p. 593. Je dois noter cependant que, dans le numéro i F, le mot que je lis *gait* ou *guyat*, est ponctué une fois comme devant être lu *dait*, p. 758. Cette dernière orthographe n'est probablement que la transcription du primitif zend *davata*, avec la désinence de l'aoriste parsi.

vata dérive d'une racine qui serait en sanscrit *dhâv*, il faudrait, en dernière analyse, reconnaître que cette racine est *dâ* pour *dhâ*, que la voyelle soit longue ou qu'elle soit brève, de sorte que le *dhâv* sanscrit n'en serait que l'augmentation développée, ainsi que l'a bien remarqué Pott [1]. Je n'ai pas besoin de faire observer que l'emploi du ۮ *d* zend non aspiré, au lieu du ध *dh*, dont la comparaison des langues parallèles démontre la légitimité, ne ferait aucunement difficulté ici, parce que le zend n'emploie que très-rarement le *dh* aspiré au commencement d'un mot, si même il l'emploie jamais. Mais ceci touche plutôt à l'orthographe qu'à l'étymologie; et on en pourrait conclure que quand le zend a été écrit avec les caractères dont les Parses font actuellement usage, de deux choses l'une, ou bien la valeur étymologique de la dentale douce *d* n'était qu'imparfaitement connue; ou bien cette dentale recevait de sa position la valeur, soit d'une simple, soit d'une aspirée.

Après les deux mots *nôiṭ mê*, vient la préposition *apâm*, qu'Anquetil s'accorde avec Nériosengh à traduire par *après*; c'est là un sens qui ressort également d'autres passages où figure ce terme. Il n'est pas facile de dire si cette préposition est composée de *apa*, qui indique primitivement le mouvement à partir d'un point donné, et de *âm* qui répondrait à la préposition आ (vers) *â*, sous la forme qu'elle prend quand une nasale la modifie.

[1] *Etym. Forsch.* tom. I, pag. 266.

पाङ्, de façon que *apa*-+-*ām* (de-vers) reviendrait en quelque sorte à la locution *d'ores en avant*. Comme je n'ai pas trouvé en zend d'autre exemple de cette forme nasale de la préposition *á*, je n'attache à l'analyse précédente pas plus de valeur qu'à une simple conjecture. Si on ne l'admet pas, il faudra supposer que *apām* est une sorte d'accusatif féminin de la préposition que nous avons, sous une forme plus ordinaire, dans le dissyllabe *apa*. Peut-être même *apām*, avec sa désinence d'accusatif, n'est-il qu'un véritable adverbe.

Je me suis suffisamment étendu ailleurs[1] sur le mot [illegible] *āthrava*, qui est le nom de la première des trois classes dont se composait l'ancienne société à laquelle se rapporte le Zend Avesta, c'est-à-dire du prêtre que les Parses nomment actuellement *Athorné*. Il me suffira de rappeler ici que ce terme, sous cette forme de [illegible] *āthrava*, est au nominatif, cas reconnaissable à l'allongement de la voyelle initiale et à la suppression de la nasale du

[1] *Observ. sur la Gramm. comp. de Bopp*, pag. 21. Je ne vois en ce moment rien à dire de plus sur ce terme, si ce n'est qu'il a pris en paxend une forme sous laquelle on aurait quelque peine à le reconnaître, si le sens n'en était d'ailleurs parfaitement déterminé. Dans une énumération des divers états donnée par le Schekend gumâni paxend, on trouve la profession d'Athravan ou d'Athorné, désignée par le substantif abstrait [illegible] *açrâï*, mot que le scholiaste indien traduit par *äcbâryatâ* « l'état de maître » (*Schekend gumâni*, f. 5 a de mon man.). Plus bas, les Athravans, au pluriel, sont nommés *açrâü*. Cette transformation a lieu particulièrement sous l'influence du changement de *th* en *ç*, que l'on retrouve presque régulièrement dans les mots que le pehlvi a transcrits du zend.

suffixe *tan*. A ce terme se rapporte le mot 𐬀𐬌𐬡𐬌𐬱𐬙𐬌𐬱 *aiwistis*, que nos manuscrits lisent ainsi avec un accord remarquable, sauf le Vendidad Sadé, l'édition de Bombay et le n° III S. qui préfèrent le 𐬬 au 𐬡 médial. Ce mot a disparu de la traduction d'Anquetil, où il serait représenté tout au plus par le verbe *honore*. Mais il est traduit fort exactement dans la glose de Nériosengh, par l'expression स्वेच्छया *svêtchtchhayâ* (à son gré), car je regarde le terme qui précède, अधिकज्ञानतया (avec la qualité d'une instruction supérieure), comme une glose qui s'est glissée naturellement entre l'idée de l'Athorné ou du prêtre, chef de l'instruction religieuse, et celle de *à son gré, à souhait*; car si l'Athorné parcourt à son gré les provinces, comme le dit notre texte, ce doit être sans contredit, pour y répandre l'instruction.

De toute manière, *aiwistis*, mot dans lequel je retrouve 𐬀𐬌𐬡𐬌 *aiwi*, en sanscrit अभि *abhi*, et probablement 𐬌𐬱𐬙𐬌𐬱 *istis*, en sanscrit इष्टि *ichti* et au nominatif *ichṭis*, répond, lettre pour lettre, au terme védique अभिष्टि *abhichṭi*, qui se représente assez souvent dans le Rigvêda de Rosen, où il est pris tantôt pour un substantif, tantôt pour un adjectif. Cette diversité d'emploi n'est pas le résultat d'un caprice des commentateurs; car *abhichṭi* est d'abord et naturellement un substantif, et ce n'est que comme composé possessif qu'il peut prendre le rôle d'un adjectif. Aussi est-ce avec le premier emploi qu'il paraît le plus souvent dans ce que nous possédons

du Rigvêda[1]. Il y est interprété assez diversement par les commentateurs, selon la signification qu'ils donnent au radical *ich* (désirer ou aller). Tantôt il signifie *récompense, fruit*, c'est-à-dire ce qu'on désire : अभिमुख्येन इष्यन्त इत्यभिष्टयः फलानि इषु इच्छायाम्. Tantôt on le rend par *approche, accès*, notamment dans l'adjectif स्वभिष्टि, « qui s'approche heureusement, » qui est commenté ainsi : शोभनाभ्येषणावन्तं शोभनाभिगमनं इष गतौ. C'est ce dernier sens qu'on trouve également dans l'adjectif अभिष्टिमत्, commenté ainsi : अभ्येषणवन्तं अभिमुख्येन प्राप्तव्यं « qui est doué d'approche, c'est-à-dire que l'on peut obtenir en face de soi. » Enfin, dans un passage du second livre du Rigvêda, où il est encore substantif, अभिष्टये est expliqué par अभिमतप्राप्त्यै « pour l'acquisition de ce qu'on a en vue, » et là encore on prend la racine *ich* avec le sens d'*aller*. Ce sens est celui qui domine dans l'emploi, plus rare d'ailleurs, qu'on fait de ce mot comme adjectif. Ainsi अभिष्टयः est représenté par la glose अभिमुख्येन गमनवत्यः « celles qui s'avancent en face, » et *ichṭi* lui-même reçoit pour synonyme le mot एषणानि (les marches). C'est en vertu d'une dérivation semblable que Rosen traduit ailleurs l'adjectif अभिष्टिः par *victor*[2], sur quoi Sâyana s'exprime ainsi : अभिष्टिरभिगन्ता इष गतौ « *abhichṭi* signifie celui qui marche à la rencontre, de *ich* aller. »

En résumé, quel que soit le sens qu'on attache

[1] *Rigvêda*, I, 47, 3 a; 51, 2 a; 116, 11 a, et II, 16, 1. Il figure comme adjectif dans deux passages, I, 9, 1 et 52, 3 a.

[2] *Rigvêda*, I, 9, 1.

au radical *ich*, c'est lui qui passe pour former la base du mot *abhichṭi*, où il est précédé de la préposition *abhi*. Les commentateurs expliquent l'anomalie que présente ce mot dont la seconde voyelle devrait être longue par la réunion de *abhi*+*ichṭi*, en renvoyant à des exemples où une brève est substituée à deux voyelles, l'une finale et l'autre initiale, dont la fusion devrait produire une longue[1]. Il y a lieu de croire que cette irrégularité n'est pas rare avec les prépositions terminées par la voyelle *i*; car on trouve dans le Rigvêda परीष्टि *parichṭi*, que le scoliaste rend par परिइतः सर्वतो ऽन्वेषणं «l'action de chercher tout autour[2].» Ici encore *ichṭi* vient de *ich*, pris dans l'acception d'*aller*.

On peut sûrement faire l'application des analyses précédentes au terme zend *aiwistis*, et dire qu'il répond exactement, quant à la formation du moins, au sanscrit vêdique *abhichṭis*; seulement, c'est pour un adjectif qu'il le faut prendre, en l'expliquant comme un possessif, «celui qui a l'objet de son désir en face de lui.» On voit que c'est exactement l'idée qu'exprime le *svêtchtchhayâ* de Nériosengh[3].

[1] Boehtlingk, sur Pânini, VI, 1, 94, et tom. II, pag. CXVII.

[2] *Rigvêda*, I, 65, 2 a.

[3] La facilité avec laquelle on obtient cette explication m'engage à ne pas donner suite à une conjecture que je me contente de consigner ici, parce que, sans le secours de la tradition, j'aurais pu y attacher plus d'importance. Au lieu de tirer *aiwistis* de *ich*, joint au préfixe *aiwi*, on aurait pu, en rapprochant ce mot de *aiwyâṅhana*, qui signifie «entouré de la ceinture,» croire que *aiwistis* exprimait une nuance de cette même idée.

J'écris le terme suivant *vĕrĕidhyê* avec le numéro VI S et le Vendidad Sadé; l'édition de Bombay lit *vĕrĕidhya*, leçon qui revient à la précédente, sauf l'*a* fautif pour *ê*, et le numéro III S a, sans *i* épenthétique, *vĕrĕdhyê*. C'est le nombre des manuscrits qui me décide en faveur de cette leçon, où je vois le datif singulier d'un nom, sans doute féminin, qui répond au sanscrit वृद्धि *vriddhi* (augmentation, prospérité). Il faut seulement supposer que c'est le suffixe *i* et non le suffixe *ti* qui s'est joint au radical *vĕrĕdh* = *vrĭdh* (croître, s'augmenter), ou encore, ce qui paraît plus probable, que le *t* du suffixe *ti* est tombé dans sa rencontre avec le *dh* de la racine, par suite de la répugnance qu'éprouve le zend pour l'accumulation des consonnes identiques ou très-semblables entre elles. Cette consonne a cependant laissé une trace reconnaissable de sa présence dans une leçon qui, avec une correction légère, devrait être préférée, si elle avait pour elle un plus grand nombre de manuscrits. C'est l'orthographe *vĕrĕzidhayê*, du numéro II F et du manuscrit de Manakdjî. Il est évident que si on lisait *vĕrĕzdhayê*, cette orthographe répondrait exactement au sanscrit *vriddhayê*, puisqu'en zend une dentale devant une autre dentale se change en sifflante, et qu'ici *dh* étant une douce exige que la sifflante devienne *z*. Ajoutons que la finale *ayê* est exactement celle de la déclinaison la plus ordinaire des noms en *i*, formés au moyen du suffixe *ti*, tandis que la désinence *yê* de *vĕrĕidhyê* est plus

rare, même en zend, où elle se justifie cependant par un archaïsme aisément explicable. Quoi qu'il en puisse être, au reste, du choix à faire entre ces deux leçons, *vĕrĕidhyê* ou *vĕrĕzdhayê*, le sens n'en peut être douteux, quoique le mot paraisse manquer dans la glose de Nériosengh, où il est remplacé peut-être par [illegible], que j'aimerais cependant mieux rattacher, en qualité de glose, à [illegible], ainsi que je l'ai dit plus haut. Le terme *vĕrĕidhyê* signifiera donc « pour la prospérité, pour l'augmentation[1]; » et comme il est question en cet endroit de

[1] En recherchant, avec les moyens bornés dont je dispose, quelle est la tradition des Parses sur le sens du terme que je viens d'analyser, je n'ai pu parvenir à le retrouver dans les textes parsis qui sont à ma disposition. Dans un endroit du Vendidad, l'interprète pehlvi transcrit le zend *vardhayaêta* par *vardait* ou *varit* (n° I F, pag. 540.) Il est vrai que le persan ورز *varz*, pris dans le sens de *gain, profit*, pourrait passer pour une altération d'une forme zende telle que *vĕrĕzdhi* (augmentation). Mais les autres sens du persan ورز nous conduisent plus directement au radical zend *vĕrĕz* = *vrih*, en sanscrit, radical qui, avec le sens d'*agir*, a laissé de nombreux dérivés en pazend. On voit ici un exemple des difficultés qu'on éprouve en cherchant à rapporter un mot moderne pazend ou persan à sa véritable origine. L'altération, enlevant une partie des signes caractéristiques des mots primitifs, donne à des termes différents dans l'origine un aspect semblable et une fausse identité. Ainsi, qui pourrait dire maintenant si le persan *varz* ne cache pas les deux mots zends *vĕrĕidhi* (augmentation), et *vĕrĕzô* (action)? Un fait comme celui-ci montre avec quelle précaution il faut procéder dans ce genre de recherches. Ne serait-on pas tenté, en rencontrant en pazend des mots comme *vardinîdan*, *vardinît*, *vadarît* ou *vadarit*, d'y voir des altérations du zend *vĕrĕidhi*, ou au moins des dérivés plus ou moins éloignés du radical *vridh* (augmenter)? Ce serait cependant une erreur, et il y a ici deux mots aussi différents l'un de l'autre qu'ils le sont de *vĕrĕdh*. Je trouve un exemple de *vardi*

l'Athorné parcourant les provinces, c'est de leur prospérité que l'on parle certainement ici.

Le terme suivant est écrit de deux façons différentes, mais toutes deux également explicables. La première orthographe est celle de [illegible] *dainghava* que donne le numéro VI S, le manuscrit de Manakdji, un manuscrit de Londres et le Vendidad

nidan dans le passage suivant du Minokhered [illegible] «et ce qui est donné par le destin peut-il être changé ou non.» (*Minokh.* man. de la Bibl. royale, pag. 124, de mon man. pag. 95.) On le rencontre encore écrit *vardinadan* et *vardinadan*, selon le caprice des copistes, dans le passage suivant : ([illegible] ailleurs) [illegible] «Toute chose, quelle qu'elle soit, peut être changée, excepté une pierre précieuse vraie ou fausse; la pierre vraie ne peut, par quelque moyen que ce soit, être changée en pierre fausse, et la pierre fausse ne peut, par aucun procédé, être changée en pierre vraie.» (*Ibid.* man. de la Bibl. roy. p. 138, et de mon man. p. 108.) L'autre forme que j'ai citée, *vardinît*, est le participe passé du verbe dont nous venons de voir l'infinitif. Ce serait allonger inutilement cette note que d'alléguer des exemples de cette forme facile. Or, si l'interprète indien ne se trompe pas en traduisant ce verbe par *bhrâmayitum* (faire tourner), et si je ne m'abuse pas à son exemple en le rendant par *changer*, on peut affirmer qu'il dérive d'un radical identique au sanscrit *vrit* (devenir, être), qui, à la forme causale, prend le sens du latin *vertere*, (tourner); et que, de plus, ce radical se présente ici avec la forme propre aux verbes causatifs persans. Ici, on le voit, nous sommes assez loin du verbe *vridh* (croître). Nous n'en approchons pas davantage avec le mot *vadarît* ou *vadarît*, que je trouve dans le passage suivant du Minokhered [illegible] «Quand l'âme des saints passe sur ce pont, ce pont s'élargit de l'éten-

Sadé, sauf qu'il supprime le [illegible] *i* nécessaire, [illegible] *danĝhava*. La seconde est celle de [illegible] *dainĝhva*, que donnent le numéro 11 F, deux manuscrits anglais, et l'édition de Bombay, sauf l'*i*, [illegible] *daĝhva*. Comme ces deux formes appartiennent manifestement au thème *dainĝhu*, correspondant au sanscrit दस्यु *dasyu*, quoique avec un autre sens, il est clair

que d'un Farçangh. » (*Ibid.* p. 68, et de mon man. p. 50.) Et un peu après ce texte, ce même verbe se trouve écrit de la même manière et précédé du préfixe *bi*, [illegible] *bi vadarèt*. Ici encore Nériosengh doit être exact, quand il traduit ce mot par *samuttarati* (il traverse); et, dans le fait, je ne puis m'empêcher d'assimiler le pazend *vadarèt* au sanscrit *tarati* (il franchit), soit que *va* soit une transformation pehlvie du préfixe *vi* primitif, soit que *va* représente le préfixe sanscrit *ava*, dont l'*a* serait tombé. Enfin on rencontre d'autres mots qui se rattachent diversement à ce verbe, et entre autres : 1° *vadary*, que Nériosengh traduit par *uttâraka* (celui qui traverse) ; 2° *vadard* (passage), dont la finale rappelle un nom abstrait, comme ceux qui, en zend et en sanscrit, sont terminés par *ti*. Ai-je besoin d'ajouter que la modification que les formes primitives *vit* et *tarati* ont subie en pazend est exactement de celles dont on trouve à tout instant la trace dans les dialectes populaires de l'Inde, puisqu'elle consiste dans l'adoucissement de la dure *t* en *d*? C'est encore une altération prâkrite, mais d'un ordre plus avancé, qui, du zend *pěrěthu* (pont), a fait le pazend *pahal* ou *puhal* ; car les copistes ont les deux orthographes, dont la seconde doit être la plus ancienne, en ce qu'elle revient à *puhr* (Müller, *Essai sur le pehlvi*, Journ. Asiat. IIIe sér. t. VII, p. 343). Le *th* primitif n'a laissé d'autre trace de son existence que le *h*, autour duquel il semble que les voyelles se meuvent avec une indécision qui accuse un dialecte tout populaire. Je pense que c'est aussi par la substitution du *h* à un *th* primitif qu'il faut expliquer le pazend *pahnaï* et le persan [illegible] *pahnâ*, formes qui dérivent ou du radical indien *path*, ou de *prith* = *prath* (s'étendre), ce qui me paraît encore plus vraisemblable. Dans *pahnâ*, *nâ* est le suffixe et *pah* le reste du radical.

que dans l'une (*dainğhava*) la voyelle finale a été développée devant l'*a* de la désinence, tandis que dans l'autre (*dainğhva*) elle est simplement changée en sa semi-voyelle correspondante. Faut-il voir ici un instrumental singulier, comme l'annonce la désinence *a*, ou un accusatif pluriel en *a*, forme secondaire des noms en *a*, lorqu'ils ne prennent pas la désinence ordinaire *ó*, en sanscrit *as*? C'est ce que je ne saurais décider à cause de quelques objections qu'on peut faire contre l'une et contre l'autre de ces deux explications. Certainement il n'y a rien à dire contre la forme, dans la supposition que *dainğhva* est un instrumental; mais le sens ordinaire de ce cas ne convient plus au verbe *tcharâț* (qu'il marche), car je doute qu'on puisse donner à l'expression de *dainğhva tcharâț* le sens nécessaire ici de « qu'il marche à travers la province. » Si d'un autre côté, *dainğhva* est un accusatif pluriel, le besoin du sens est sans doute satisfait et l'on traduira bien « qu'il marche à travers les provinces. » Mais alors on se demande pourquoi le texte n'a pas préféré la forme *dainğhâvó* ou *dainğhvó*, qui est parfaitement régulière et la seule, à ma connaissance, qui soit employée dans les textes zends pour l'accusatif pluriel du nom féminin *daingha*. Je sais bien qu'on trouve quelques accusatifs pluriels en *a*, appartenant à des thèmes en *a*, mais je ne crois pas que l'on pût en citer qui soient féminins, comme c'est ici certainement le cas.

A ces difficultés viennent se joindre les doutes

que fait toujours naître l'incorrection de nos manuscrits. Qui sait si l'*a* final de ces deux formes, *daiñghava* et *daiñghva*, n'est pas une lecture fautive pour *é*, de sorte qu'à *daiñghva* il faudrait substituer *daiñghvé*, ou encore (avec *guṇa*) *daiñghavé*, datif authentique et régulier de *daiñghu*? Ce datif serait employé avec le sens du locatif, cas dont la véritable désinence *i* paraît rarement en zend, sauf dans les thèmes terminés par une consonne. Ce qui ajoute un certain degré de vraisemblance à cette conjecture, c'est la leçon *daghvi* que donne le numéro III S; car *daghvi* est un vrai locatif de *daiñghu*, sauf le premier *i* dont l'omission est ici une faute. La rareté de cette désinence *i*, la confusion des valeurs de *i* et *a*, que l'on prononce également *é*, expliquerait assez facilement comment l'orthographe *daiñghva* a pu se substituer à celle de *daiñghvi* ou *daiñghvé*. Je n'aurais même pas hésité à préférer cette leçon, si le manuscrit qui la donne n'était aussi moderne et en général aussi peu correct. Je garde donc l'orthographe *daiñghava*, et je traduis ce mot par le pluriel, comme fait Nériosengh; mais je remarque en même temps que c'est le seul passage où elle se trouve dans les textes qui emploient plus souvent *daiñghâvô* ou *daiñghvô* pour l'accusatif pluriel du féminin *daiñghu*.

Je passe sur *tcharâṭ* qui ne peut faire difficulté; c'est l'imparfait du conjonctif du verbe *tchar* = चर् *tchar* (aller, marcher). La proposition qui suit est annoncée par *hô* (il); je ne pense pas

que ce pronom se rapporte à l'Athornê, ni qu'il fasse suite aux paroles qui sont mises dans la bouche du tyran : « Qu'après moi l'Atharvan ne parcoure pas les provinces, suivant son désir, pour les faire prospérer ; » car ce qui va suivre serait contradictoire à cette menace. Mais remarquant que *hô* (il) appelle un relatif, je trouve ce relatif dans la proposition commençant par les mots *yô rusta*, et je dispose de cette manière ces diverses propositions : « Celui qui s'est élevé avec le désir d'être roi, etc. celui-là.... » Il me semble que la convenance de cette disposition ressort de la comparaison du texte avec la traduction que j'en donne.

Le verbe auquel se rapporte *hô* est *vanâṭ*, que nous connaissons déjà avec le sens de *frapper ;* c'est l'imparfait du conjonctif, mode qui est en général celui des propositions subordonnées. Il en résulte que *hô vanâṭ* signifie littéralement « il frapperait, il détruirait. » Le complément de ce verbe est *viçpê vĕrĕdhinãm*, termes qui doivent, si je ne me trompe, être réunis en un mot composé. Le premier est lu comme je l'ai reproduit par le plus grand nombre des manuscrits, si ce n'est par le numéro II F et le manuscrit de Manakdji, qui écrit la première fois *viçpaê*, ce qui est manifestement pour *viçpê*. Un manuscrit de Londres a *viçpa*, qui est le mot *viçpa* = विश्व (tout), à la forme absolue, et qui conséquemment est mieux fait pour s'unir en composition avec un mot suivant, que *viçpê*, qui est un nominatif pluriel. Cependant mal-

gré la convenance de cette leçon, je ne me suis pas cru autorisé, par le témoignage d'un seul manuscrit, à la substituer à l'orthographe plus généralement admise. Cette dernière, en effet, peut se défendre jusqu'à un certain point, si l'on fait attention que l'idée de pluralité domine dans l'expression *viçpê vĕrĕidhinãm* « de toutes les prospérités, » et si l'on suppose que les rédacteurs des textes, frappés de cette idée et habitués à mettre au nominatif l'adjectif formant la première partie d'un mot composé, ont préféré naturellement *viçpê* à *viçpa*. Si cependant cette explication n'était pas admise, il faudrait regarder *viçpê* comme le substitut fautif de *viçpa*, par suite de la confusion des lettres et, auxquelles les Parses modernes donnent communément le son de *é*, et cette conjecture devrait s'autoriser de l'orthographe *viçpa* donnée par un manuscrit conservé en Angleterre. On voit, du reste, que rien n'est changé au sens, et que *viçpê* comme *viçpa* se rapporte au terme suivant.

Ce terme que je lis *vĕrĕidhinãm*, comme l'édition de Bombay, et le Vendidad Sadé qui le donne avec un *a* pour le premier *ĕ*, *varĕidhinãm*, et même comme le numéro III S qui a une fois *vĕrĕdhinãm*, est le génitif pluriel féminin du mot dont nous avons eu tout à l'heure le datif dans *vĕrĕidhyê*. C'est ce qui m'engage à renoncer à la leçon *vĕrĕdhanãm*, du numéro VI S, du numéro II F, du manuscrit de Manakdji, et à celle de *vĕrĕdhanãm*, du numéro III S, que donnent aussi une fois

le numéro II F, et le manuscrit de Manakdji. La leçon *vĕrĕdhanām* vient de celle de *vĕrĕidhanam*, au moyen de la suppression de l'*i* qui dut paraître inutile au copiste, puisqu'il n'y avait rien après le *dh* qui en justifiât la présence; et l'inexactitude de celle de *vĕrĕidhanām*, à son tour, est palpable, puisque l'*i* qu'elle conserve n'a plus sa raison dans la fin du mot. Dans *vĕrĕidhinām*, au contraire, c'est l'*i* du thème *vĕrĕdhi* qui attire la voyelle semblable précédant le *dh*; c'est là un fait d'épenthèse avec lequel nous sommes familiarisés depuis longtemps. Au reste, en préférant la leçon *vĕrĕidhinām*, à celle de *vĕrĕdhanām* ou *varĕdhanām*, je parle uniquement dans le sens du passage qui nous occupe, et je ne prétends en aucune façon que les deux dernières formes ne puissent exister. Loin de là, elles s'expliquent fort aisément comme les génitifs pluriels des deux thèmes *vĕrĕdh* ou *varĕdha* « celui qui augmente. » C'est avec ce sens qu'on trouve la seconde dans un passage des Ieschts, ainsi conçu : [illegible] : [illegible] « et des méchants ou Darvands qui augmentent l'envie [1]. »

Enfin, et ce sera la dernière observation qui porte sur ce paragraphe, le génitif pluriel *vîçpé vĕrĕidhinām* sert de complément au verbe [illegible] *vanât* (qu'il frappe), et au verbe [illegible] *djanat* (qu'il tue), lequel est précédé du préfixe [illegible] *ni*, placé avant le complément du verbe. Le génitif ne me paraît pas pris ici avec un sens partitif; ce cas est le com-

[1] Ms. Anquetil, n° III S, pag. 597.

plément ordinaire du verbe [illegible] *djan* = हन् *han* (tuer); il l'est moins souvent du verbe *van*, mais l'habitude où l'on est de voir le génitif employé avec l'idée de *tuer*, quand cette idée est exprimée par [illegible], a pu favoriser, par analogie, l'application de ce cas au verbe *van*.

§ 24. Texte zend.

[illegible][1]

Version de Nériosengh.

शोभनः त्वं यो निज्ञौजसा कामगज्ञासि हूम किल त्वं ओजः तस्मिन् कार्ये यत् तुभ्यं रोचते शक्तोपि कर्तुं। शोभनः त्वं मध्यं ज्ञानासि प्रचुरवचसां सत्योक्तानां यतो अस्ति वचः सत्यं येन सद्यापारि उक्तं च [illegible] शोभनः त्वं न अस्ते प्रश्नत्वात् सत्योक्तां पृच्छसि वाचं किल किंचिदपि नोद्गिरसि यत् होर्मिज्दः अन्तः प्रश्नत्वेनोवाच ॥

Traduction.

« Gloire à toi, Homa, qui, par ta propre énergie, es un roi souverain. Gloire à toi! Tu connais

[1] Ms. Anq. n° II F, pag. 96; n° VI S, pag. 43; n° III S, pag. 60; ms. de Manakdji, pag. 207 et 208; *Vendidad Sadé*, pag. 56; édit. de Bombay, pag. 49.

les nombreuses paroles dites avec vérité. Gloire à toi! tu ne sollicites pas à force de questions la parole dite avec vérité. »

Anquetil interprète, comme il suit, ce passage : « Vous qui êtes pur, vous êtes le maître (d'obtenir) ce que vous désirez de grand, ô Hom. Vous qui êtes pur, vous venez d'en haut (au secours) de ceux qui parlent avec vérité. Vous qui êtes pur, vous n'êtes pas éloigné (de répondre) à ceux qui vous consultent avec vérité. »

La plupart des termes dont se composent les trois propositions de ce paragraphe sont ou déjà connus ou suffisamment clairs; la difficulté véritable ne porte que sur un verbe rare dans nos textes. Le premier mot *usta* est lu de cette manière par tous nos manuscrits, sauf le Vendidad Sadé qui a *uçta*. Les plus anciens manuscrits sont pour la première orthographe que j'ai suivie. Je vois dans ce terme un mot formé du radical *sta*, précédé de la préposition *us* dont la sifflante a été supprimée devant celle du radical, le zend répugnant à placer de suite deux consonnes semblables. Anquetil et Nériosengh en font un adjectif qu'ils traduisent, l'un par *pur*, l'autre par *beau*, *brillant*; j'aime mieux y chercher un substantif qui serait en sanscrit *ut — thâ* (de *ut* + *sthâ*), et qui doit avoir un sens opposé à निष्ठा *ni — chṭhâ* (fin, chute). C'est dans cette hypothèse que je le traduis par *gloire*, sens qui ne s'éloigne pas trop de celui de *beau*, *bril-*

lant, que donne Nériosengh. Au propre, *usta* doit signifier *élévation*, *grandeur*; c'est un terme correspondant à *ustānĕm*, que j'ai déjà identifié ailleurs avec le sanscrit *utthānam*. Je ne doute pas que le mot ne soit féminin; la voyelle finale est abrégée, comme cela se voit ordinairement dans les mots polysyllabiques terminés par *â*. Les manuscrits sont unanimes à cet égard; mais dans le numéro III S. cette orthographe est probablement fautive, en ce que le copiste, lisant en un seul mot [illegible] *ustatê*, c'est-à-dire faisant de [illegible] *tê* un enclitique, aurait dû conserver la voyelle primitivement longue d'*ustâ* que protégeait l'addition de *tê* (à toi).

Nous connaissons déjà les deux mots [illegible] [illegible] *qâ aodjăgha*, qui répondent aux mots sanscrits स्वेन ओजसा *svêna ôdjasâ* (par ta propre énergie), et où nous voyons appliqué le principe généralement suivi par les copistes des textes zends, de conserver les voyelles longues à la fin des monosyllabes, et de les abréger au contraire dans les polysyllabes. Nos manuscrits sont unanimes quant à la manière d'écrire ces deux termes; seulement l'édition de Bombay et trois manuscrits de Londres donnent des leçons qu'il faut noter, parce qu'elles semblent nous reporter à des manuscrits où les mots pouvaient n'être pas aussi uniformément séparés les uns des autres qu'ils le sont actuellement. Ainsi l'édition de Bombay lit, avec trois manuscrits de Londres, [illegible] *khâo*, et un autre manuscrit lit à peu près de même [illegible] *qâo*. A prendre ce mot pour un instrumental,

l'orthographe en est certainement fautive; mais si l'on remarque que le mot suivant commence par *ao*, on se convaincra sans peine que *qâo* n'a été écrit de cette manière que parce que l'on prononçait, d'une seule émission de voix, les deux mots *qâ aodjaǵha*, en fondant en une seule les deux voyelles *â* et *ao*, par une sorte de *sandhi* indien ou d'union actuellement inconnue en zend.

Je n'ai pas besoin d'insister sur les mots suivants, *vaçô khchathrô ahê*. Je les ai suffisamment expliqués dans ces Études mêmes, et je passe au terme le plus important de la proposition suivante.

Ce terme est le verbe *apivatahê*, que je lis ainsi avec le numéro II F, le numéro III S, le Vendidad Sadé, tandis que le numéro VI S et le manuscrit de Manakdji ont *aparatahê*, et l'édition de Bombay très-fautivement, *apavaiti*. Cette dernière leçon vient probablement de ce que c'est sous la forme d'une troisième personne que ce verbe se représente le plus souvent, c'est-à-dire trois fois dans une autre partie des textes zends. Nériosengh le traduit par « tu connais à fond, » et Anquetil par « vous venez d'en haut au secours; » mais dans un autre passage où revient ce verbe, qui est rare dans nos textes, il le traduit par *savoir*, *connaître*. Ce passage, qui se répète trois fois dans le Fargard IX^e du Vendidad, est, sauf quelques additions qui ne portent pas sur le sens du verbe, conçu ainsi :

[1] [illegible], qu'Anquetil traduit : « Le purificateur qui ne sait pas ce que la loi des Mazdéiesnans exige dans ces circonstances. » Mais il semble que tout en conservant à ces mots leur sens traditionnel, on pourrait dire plus exactement « qui ne tienne pas d'un purificateur la connaissance de la loi des Mazdayaçnas, » ou encore « qui ne connaisse pas la loi des adorateurs de Mazdâ, comme il convient à un purificateur[2]. » Dans ce texte, *apivatâiti* est à la troisième personne du conjonctif présent, tandis qu'il est à la deuxième personne de l'indicatif dans *apivatahé*, de notre paragraphe. J'avoue que c'est l'idée de connaître qui m'a décidé en faveur de la leçon *apivatahé*, au lieu de *apavatahé*, parce que le sens de la préposition *api* (sur, au-dessus) semble mieux s'accorder avec cette notion de savoir que celui de la préposition *apa* qui indique l'ablation, l'enlèvement, le manque. Or, il n'est pas inutile de remarquer que

[1] *Vendidad Sadé*, pag. 337. Cf. *ibid.* pag. 316 et 335.

[2] Pour obtenir ce dernier sens, il faut étendre la signification de *hatcha*, qui veut dire, le plus souvent, *par*, *de*. Cette extension est, sans contredit, un peu forte, mais il semble qu'elle soit dans la tradition, comme on peut le conclure de ce passage où Anquetil traduit notre texte même, sauf la négation, de la manière suivante : « Comme la loi des Mazdéiesnans l'exige de celui qui purifie. » Dans ce dernier texte, qui se trouve au commencement du Fargard IXe du Vendidad, Anquetil s'est peut-être trompé en traduisant *fraêstêm* par « unir la terre, » comme si ce mot était le sanscrit *prastha* (sommet uni). Ne serait-il pas possible que le zend *fraêstêm* répondît au sanscrit *préchtham* (très-cher, très-aimé), et que ce mot fût pris ici adverbialement, de sorte que la phrase traduite par Anquetil devrait se rendre : « qui connaisse, comme une chose qui lui est très-chère, la loi des Mazdayaçnas, ainsi qu'il convient à un purificateur ? »

le sens de *savoir* est celui que donne la version pehlvie au terme qui nous occupe; car elle le traduit par le verbe [illegible] *anitanit*, auquel le vocabulaire persan-pehlvi donne le sens de *il connaît*[1]. Je n'ai cependant pas trouvé jusqu'à présent, en sanscrit, de radical correspondant au thème zend *vat*, auquel, avec Nériosengh, je donne le sens de *connaître*, *savoir*. Il faut remarquer en outre que, comme les verbes qu'on appelle de sentiment en grec, verbes à la classe desquels appartient celui de *sentir*, *comprendre*, le zend *vaț* gouverne le génitif; c'est un point établi par la comparaison des textes, d'ailleurs en petit nombre, où se représente ce verbe[2].

[1] Ms. Anq. n° XVII S, pag. 10, et *Zend Avesta*, tom. II, pag. 183.

[2] On pourrait croire qu'il n'en est pas ainsi, à ne juger que d'après un passage du Vendidad Sadé, tel que le reproduit le Vendidad lithographié. Je donne ici ce texte, qui n'est pas sans intérêt, en le corrigeant d'après la comparaison de nos manuscrits de Paris :

[illegible]

(*Vendidad Sadé*, pag. 337, éd. Bombay, pag. 338.)

Anquetil traduit comme il suit ce passage : «Qui est-ce qui,

Cette dernière observation me dispense d'insister sur les mots [illegible] *pôuru vatchăm*

Ormuzd, enlève l'abondance du lieu où je suis? (Qui est-ce qui en) enlève la pluie (source) de biens? (Qui est-ce qui y) amène les désirs (la faim)? (Qui est-ce qui y) amène la mort? Ormuzd répondit: Tout cela (vient), ô saint Zoroastre, de l'impur Aschmogh. Lorsque dans ce monde, qui existe par ma puissance, on administre la purification, et que le (purificateur) ne sait pas ce que la loi des Mazdéïesnans ordonne dans ces circonstances, aussitôt sortent de ces lieux, de ces villes qui sont à moi, ce qui est doux au goût, les viandes bien nourries, la santé, la vie longue, l'abondance, la pluie (source) de biens, la profusion, ce qui croît (sur la terre, comme) les grains, les pâturages. » Je crois qu'on peut traduire plus exactement : « Quel fut celui, ô Ahura Mazdâ, qui m'a frappé, qui m'a enlevé l'abondance, la prospérité, qui a apporté le désir, la mort? Alors Ahura Mazdâ dit : Ce fut, ô saint Zoroastre, cet hypocrite privé de sainteté (Ahriman), lorsque, dans ce monde existant, il lave (le mort), qu'il s'attache à celui-ci et à ceux-là, sans connaître la loi des Mazdayaçnas, comme il convient à un purificateur (ou bien, sans avoir reçu du purificateur la connaissance de la loi de Mazdâ). Alors de ce lieu et de ce pays, ô Çpitama Zarathustra, disparaissent la nourriture et l'offrande, disparaissent la beauté et la santé, disparaissent et l'abondance et la prospérité et la croissance, disparaît la fertilité et des grains et des pâturages. » Que la nuance de quelques mots ne soit pas déterminée dans cette traduction avec la certitude désirable, c'est ce que je ne voudrais pas contester; l'ensemble cependant doit en être exact, comme l'établiront les observations suivantes. Le mot le plus difficile est *açdhayaț*, que je lis *açadhayaț* et dont je fais l'imparfait, troisième personne, singulier de *çadh*, répondant au sanscrit *chadh* et *sidh* (frapper, tuer), de sorte qu'on traduira : « quel est celui qui m'a frappé? » On remarquera que les manuscrits donnent d'une manière fort incorrecte le verbe *apabaraț*, les uns écrivant toujours *apabaraț*, et les autres toujours *upabaraț*. Cette régularité d'orthographe est ici manifestement fautive, puisque *apabaraț* signifie certainement « il a enlevé, » et *upabaraț*, « il a apporté, » et que cette différence de sens correspond à la différence de régime, l'abondance d'une part, et le désir et la mort de l'autre. J'ai combiné les leçons des manuscrits et j'ai employé pour chaque régime

ĕrĕjakhdhanãm. Je remarquerai seulement que le numéro VI S lit en un seul mot [illegible] *pourvatchãm*, contraction de *paura* (ou *pôuru*) et de *vatchãm*, avec une orthographe qui confirme ce que j'ai cherché à établir ailleurs sur la répugnance qu'éprouvent les copistes à laisser, juxtaposées dans le même mot, la voyelle *u* et la semi-voyelle *w*, dont la réunion

la préposition convenable. Je suppose que *yaçka*, qu'Anquetil traduit par *désir*, est un développement du radical *ich* (désir) avec le suffixe *ka*. Je tirais autrefois ce mot du radical sanscrit *irkch*, mais j'étais conduit à cette fausse explication par le besoin de retrouver le sens d'*envie* donné par Anquetil au mot *yaçka*, et en même temps de rendre compte du *k*, qui, aujourd'hui, me paraît plutôt un suffixe (*Commentaire sur le Yaçna*, t. I, pag. 430, note). On remarquera le verbe *paiti hañtchaiti*, que je n'hésite pas à traduire par «il lave,» littéralement «il asperge avec de l'eau.» C'est le sanscrit *siñtchati* (il asperge), de *sitch*, dont le zend ne diffère que par la voyelle radicale. Cette différence pourrait donner à penser que l'orthographe de quelques manuscrits, *hĕñtchaiti*, est préférable, et qu'il faut franchement substituer *i* à *ĕ*, pour se rapprocher davantage de l'orthographe du sanscrit *sitch*. Je ne le pense cependant pas, non-seulement à cause de cette circonstance que *ĕ* devant *ñ*, cache le plus souvent un *a* primitif que je me crois autorisé à rétablir, mais parce que je ne vois rien qui empêche d'admettre l'existence d'un radical *hatch*, répondant à *sitch*, comme le zend *vip* répond au sanscrit *vap*, par suite du changement assez ordinaire de *a* en *i*. Benfey suppose ce même radical *hatch*, qu'on n'a pas besoin d'inventer, puisqu'il se rencontre plus de dix fois dans le Fargard IX° du Vendidad Sadé (*Griech. Wurzellex.* t. I, pag. 439), si toutefois la leçon que je suis est authentique; mais je n'y arrive pas par la même voie que lui, et surtout je ne reconnais pas l'existence du *siatch*, dont ce savant a besoin, et qui n'existe pas dans les textes. J'ajouterai seulement, en ce qui touche le verbe *hatch* (et avec la nasale *hañtch*), qu'il faut corriger tous nos manuscrits dans un passage du Vendidad Sadé peu éloigné de celui qui nous occupe, et où tous les copistes lisent *hañtchôis* au lieu de *hañtchâţ*, au subjonctif, pour *siñtchet* (qu'il asperge). Les copistes ont été entraînés à préférer la deuxième personne

formerait un ensemble de trois [illegible] de suite. On notera aussi la transformation que subit le *t* du mot *ukhta* (dit), qui, dans le composé *ĕrĕjukhdha* (dit avec vérité), prend un [illegible] *dh*. Il semble que cette transformation soit due à l'influence du [illegible] *j*, qui agit au delà de ses limites et par-dessus la dure [illegible] *kh*, tandis que l'aspiration du *dh* pour *t* vient du voisinage de

à la troisième, parce que c'est à cette deuxième personne même que se présente ce verbe dans tous les passages où Ormuzd donne à Zoroastre la formule de la purification, en lui disant: « Asperge telle ou telle partie du corps. » C'est ce dont le lecteur pourra se convaincre en comparant les formules des pages 322 et suivantes du Vendidad Sadé avec la phrase de la page 335 : [illegible]. Après ce verbe *haitchaiti*, le Vendidad Sadé et l'édition de Bombay, qui le copie si souvent, lisent *âdĕm* (*ad illum*), qui semblerait être le complément direct de *apivatâiti*; mais tous les autres Vendidads, d'un commun accord, s'opposent à cette conjecture, en ajoutant les mots *âhu bakhti*, qui, rapprochés de *âdĕm*, ne peuvent signifier autre chose que « il s'attache à l'un et aux autres, » *bakhti* étant la troisième personne du présent de l'indicatif du radical *hatch* = *satch*, en sanscrit « suivre, s'attacher à. » Il y a encore un terme difficile, c'est le verbe *âkhtaṭ*, que plusieurs manuscrits lisent *âkhtâ*, et qu'on peut expliquer, comme j'ai essayé de le faire plus haut pour une forme analogue, par le radical *sta* pour *sthâ*, à l'aoriste troisième personne, avec augment *a* et insertion d'un *kh* inorganique, ou par le radical *akht* pour *ach* (aller), où le *t* serait ajouté au radical, de sorte qu'en joignant cet aoriste *adhtaṭ* au zend *para*, qui égale le sanscrit *parâ*, on aurait un verbe analogue, par sa formation, au sanscrit *parâtch*. Je suppose encore que le zend *ijá* est analogue au védique *ich* (nourriture), avec un suffix *â*; que *âzûitis* égale le sanscrit *âhutis*, et j'ai traduit en conséquence; mais il est probable que le terme zend a un autre sens que le mot sanscrit, car Anquetil le rend par « les viandes bien nourries, » et la version pehlvie le remplace par le mot *tcharpîâ*, qui paraît bien n'être que le persan *tcharbi* (graisse).

ce *kh* même. Quoi qu'il en puisse être, ces nombreuses paroles de vérité, dont notre texte attribue la connaissance à Homa, doivent être les paroles d'Ormuzd, celles qu'il répond à ceux qui, comme Zoroastre, l'ont interrogé. Ce sont ces paroles de vérité qui sont quelquefois invoquées dans le Vendidad Sadé, comme un objet spécial d'adoration analogue au *māthra* ou à la prière sacrée; c'est à ces paroles qu'il est fait allusion dans les mots [illegible] *kā nā vatcha arjukhdha* « quas homo voces vere dictas...., » que donnent tous nos manuscrits et l'édition de Bombay, sauf notre Vendidad Sadé lithographié, et, je puis ajouter, sauf le numéro VI S, qui n'a ces mots qu'en interligne et d'une main très-moderne. Je les regarde comme insérés par le commentateur pehlvi qui a voulu donner un exemple de ces paroles de vérité indiquées dans notre paragraphe, en citant le commencement d'un autre texte que je n'ai pu retrouver dans ce que nous possédons du Zend Avesta. Du commentaire pehlvi, elles auront passé dans les copies du Yaçna zend-sanscrit; mais elles n'avaient pas encore été reçues dans le numéro VI S, manuscrit très-ancien, qui donne le Yaçna zend seul et sans aucun mélange de commentaire. Il est impossible de dire quelle devait être la suite de ce commencement de phrase; on voit seulement que *nā* (l'homme) en est le sujet, et que les mots *kā vatcha arjukhdha* en forment le complément. Le dernier de ces mots nous offre un nouvel exemple de l'incertitude des copistes, en ce

qui regarde l'orthographe des syllabes *ĕrĕ* et *arĕ*, ou même *ar*; le même mot qui est lu *ĕrĕj*, dans le texte même de notre paragraphe, l'est *arj* dans ce que je regarde comme une citation empruntée à un passage actuellement perdu.

Il faut encore observer, à l'occasion du mot *vatcha*, de deux choses l'une, ou que nos manuscrits sont ici très-altérés, ou qu'on doit nécessairement admettre l'existence de plusieurs thèmes pour rendre compte des formes diverses sous lesquelles paraît en zend le mot signifiant *parole*. Ainsi, nous avons des formes comme *vâkhs*, *vâtchĕm*, et *vâghjbyô* qui appartiennent sans contredit au même thème que le sanscrit वाच् *vâtch* ou वाक् *vâk*, dérivé avec *vriddhi* de वच् *vatch* (parler.) Nous avons des formes, comme *vatchaç—tcha*, *vatchaghă*, *vatchaghĕ*, *vatchaghăm*, que réclame le thème sanscrit वचस् *vatchas*. Mais les formes, comme *vatcha*, accusatif pluriel et peut-être aussi instrumental singulier, ainsi que *vatchăm*, génitif pluriel, formes qui figurent toutes deux dans le texte que je viens d'expliquer, ne paraissent plus devoir se rattacher à aucun de ces deux thèmes *vâk* ou *vatchas*. Pour les expliquer, il faudrait admettre que *vâtch* abrège quelquefois son *â* radical, ce qui suffirait pour rendre compte de *vatchăm*, génitif pluriel; et pour *vatcha*, accusatif pluriel, il faudrait admettre que ce mot ainsi abrégé prend la désinence *a* du neutre pluriel, comme le font, quoique rarement, quel-

ques mots dont le thème se termine en consonne. Il est enfin nécessaire d'admettre que *vâtch* lui-même qui, avec sa longue, est ordinairement féminin, devient neutre quelquefois, puisque nous le voyons joint à l'accusatif neutre *ĕrĕjukh-dhĕm*, dans la courte proposition qui termine notre paragraphe.

Les seuls mots qui nous restent à expliquer de cette proposition sont *pairi fraça pĕrĕçahê*. Ce dernier terme est le radical *pĕrĕç* = पृच्छ् *pritchtchh* (interroger), à la deuxième personne du présent de l'indicatif moyen. Il est lu correctement de cette manière par tous nos textes, sauf le Vendidad Sadé, qui emploie par erreur le *s* au lieu du *ç* nécessaire ici, et l'édition de Bombay qui a très-fautivement *pairiçê*. Il faut traduire ce verbe par *tu interroges*, et comme il est au moyen, voix qui marque souvent un retour sur le sujet, on dira : « Tu interroges pour toi. » Les mots *pairi frâça* me paraissent devoir se réunir en une expression composée, moins à cause de leur voisinage (car la préposition *pairi* pourrait fort bien tomber sur le verbe *pĕrĕçahê*), qu'à cause du sens convenable qui résulte de cette composition. Je remarque d'abord que tous nos manuscrits lisent ces deux mots de la même manière et comme je les ai reproduits; trois manuscrits, conservés en Angleterre, ont seuls une variante sur laquelle je reviendrai tout à l'heure. Si *pĕrĕç* répond au sanscrit *pritchtchh*, *frâç* devra répondre à प्रच्छ्

prâtchtchh, et comme - *a* peut être la désinence propre à l'instrumental, le zend *frâça* sera le sanscrit *prâtchtchhâ*. Je regarde cette identité comme complète, et je n'en réserve que le sens qui me paraît être celui de *question*, à la différence du sanscrit *prâtchtchh* qui signifie *questionneur*. Il me semble en outre que la préposition *pairi* = परि *pari* indique ici l'augmentation, l'excès, et que le composé *pairi frâça* signifie « par une interrogation excessive. » Nériosengh rend *pairi* par *sans*, et je ne conteste pas que cette préposition ne puisse se prêter quelquefois à cette signification; mais il n'en résulte pas ici un sens bien clair : « Tu ne demandes pas sans question la parole dite avec vérité; » et ce sens surtout ne s'accorde qu'imparfaitement avec celui de la glose qui suit : « C'est-à-dire que tu ne dis pas la moindre chose de ce qu'Ormuzd a dit dans les questions que tu lui as faites. »

Ce texte est si peu sanscrit que c'est à peine si je suis assuré du sens que j'en propose. L'interprétation que j'ai admise pour la dernière proposition de notre paragraphe me semble aussi vraisemblable que conforme aux idées antiques. Homa est loué de ne pas solliciter, à force de questions, celui qui donne la parole de vérité, c'est-à-dire de ne pas fatiguer Ormuzd de ses questions, et de se contenter des réponses que le Dieu lui fait. C'est l'éloge d'une foi soumise qu'ont toujours recommandée les sacerdoces de l'antiquité, et ce passage, si je l'interprète bien, rappelle la défense faite à la curiosité

de Gârgi, dans un Upanichad du Yadjur Vêda : मातिप्राक्षीर्मा ते मूर्धा व्यपप्तत् « n'interroge pas au delà, de peur que ta tête ne tombe[1]. »

J'ai dit tout à l'heure que trois manuscrits conservés en Angleterre donnaient pour le mot que je viens d'analyser une variante qui mérite examen. C'est l'orthographe 𐬟𐬭𐬄𐬯 *frãç* qu'ont deux manuscrits, et où un autre texte change seulement la sifflante finale. Ce mot *frãç* se présente comme un adjectif qui répondrait exactement au sanscrit *prâtchtchh* « celui qui interroge ; » car nous savons que le 𐬯 *ç* zend est souvent le substitut d'un *tchh* aspiré, double ou simple en sanscrit. Il y a seulement cette différence que l'*a* du mot au lieu d'être allongé, comme en sanscrit, est devenu nasal, et s'est changé en 𐬄 *ã*. J'inclinerais à penser que ce n'est là qu'une faute de copiste, qui vient de ce qu'on rencontre quelquefois *frãç*, quoique avec un autre signification, et de ce que la sifflante 𐬯 *ç* est fréquemment précédée de l'*ã* nasal. De toute manière, si *frãç* est un adjectif signifiant *celui qui interroge*, joint à *pairi*, il se traduira par « celui qui interroge avec excès », et rien ne sera changé au sens que j'ai proposé plus haut.

[1] *Vrihadâranyaka*, pag. 13, édit. Poley.

(La suite à un prochain numéro.)

EXTRAIT

Du voyage en Orient de Mohammed ebn-Djobaïr, texte arabe, suivi d'une traduction française et de notes, par M. Amari.

(Suite.)

DES SOUVENIRS DE LA VILLE DE CEFALÙ, DANS L'ÎLE DE SICILE, QUE DIEU LA RENDE (*aux musulmans*)!

Cefalù est une ville maritime abondante en produits du sol, riche aussi de diverses ressources, entourée de vignobles et autres plantations, et fournie de marchés fixes. Un certain nombre de musulmans demeurent à Cefalù. La ville est dominée par un vaste rocher circulaire sur lequel s'élève un château, le plus fort qu'on ait jamais vu; château que les chrétiens ont préparé pour se défendre dans le cas de l'attaque inattendue de quelque flotte sortie de pays des musulmans (que Dieu les aide!). Nous mîmes à la voile de Cefalù à minuit, et nous abordâmes à la ville de Termini le jeudi matin, au lever du soleil, après un voyage commode. Ces villes sont éloignées l'une de l'autre de 25 milles (22). A Termini nous changeâmes de bateau, car nous en avions frété un autre, afin d'être conduits par des matelots du pays.

SOUVENIRS DE LA VILLE DE TERMINI, DANS L'ÎLE DE SICILE, QUE DIEU L'OUVRE (*AUX MUSULMANS*)!

Placée plus agréablement que Cefalù, et très-bien fortifiée, cette ville de sa hauteur commande la mer. Les musulmans y occupent un grand faubourg avec des mosquées. La ville a un château élevé et formidable, et, dans sa partie inférieure, une mare qui sert de bains aux habitants. Termini jouit d'une fertilité et d'une abondance extrême, et toute l'île, en général, est un des pays les plus merveilleux du monde sous ces deux rapports. Ayant relâché dans une rivière qui coule en bas de la ville, nous demeurâmes à Termini toute la journée du jeudi 14 dudit mois. La marée, après avoir monté dans la rivière, se retira (23), et nous passâmes dans le même endroit la nuit du vendredi; mais, voyant que le vent soufflait déjà à l'ouest et qu'il n'y avait aucun moyen de mettre à la voile, nous prîmes une autre résolution. Entre Termini et la ville vers laquelle nous nous dirigions, et que les chrétiens appellent Palerme, il n'y a que 25 milles. Nous craignions d'être retenus longtemps (à Termini), ayant bien raison de remercier Dieu pour la grâce qu'il nous avait faite en réduisant à deux jours seulement une traversée dans laquelle quelques bateaux avaient perdu, comme l'on nous disait, vingt ou trente jours, et même davantage. Déterminés donc à faire le voyage par terre à pied, nous nous mîmes

en route le matin du vendredi 15 du mois saint, laissant derrière nous, dans le bateau, les marchandises les plus lourdes à la garde de quelques-uns de nos compagnons, et portant nous-mêmes une partie de nos effets.

Nous suivions une route peuplée comme une foire et encombrée de monde qui allait et venait. Les chrétiens des caravanes que nous rencontrions étaient les premiers à nous saluer, et ils nous traitaient d'une manière tout à fait amicale. Aussi trouvions-nous dans la police de ce pays, et dans la douceur de ses habitants envers les musulmans, tout ce qu'il aurait fallu pour jeter de la tentation dans l'esprit des ignorants. Que Dieu protége tout le peuple de Mahomet (sur lequel soit la paix et la bénédiction de Dieu)! Que, dans sa puissance et dans sa bonté, il le sauve de toute tentation!

Nous arrivâmes déjà assez fatigués au Casr-Sâd (24), situé à une parasange de la capitale. Nous nous dirigeâmes vers ce château pour y passer la nuit. Il est situé sur le rivage de la mer, il est bâti très-solidement, et est très-antique; sa fondation remonte au delà de la conquête de l'île par les musulmans. Depuis cette époque, il a été, et, avec la grâce de Dieu, il sera toujours habité par des serviteurs de Dieu. On remarque autour de Casr Sâd un grand nombre de tombeaux de musulmans pieux et timorés : ainsi c'est un lieu de grâce et de bénédiction qu'un grand nombre de gens, venant de tous les côtés, s'empressent de visiter. Vis-à-vis de lui jaillit

une source d'eau que l'on appelle Aïn-el-Medjnounah (la Source de la Possédée). Le château a une porte de fer bien solide. Au dedans sont des logements, des maisons bourgeoises élevées et des palais à étages (25); rien de ce qui peut être agréable aux habitants ne manque ici. Une mosquée des plus jolies du monde est bâtie sur la place la plus élevée du château. Elle est de forme oblongue et entourée d'arcades allongées, dont le pavé est couvert de nattes et dont le travail est le plus beau que l'on ait jamais vu (26). Une quarantaine de lampes de laiton et de cristal, de formes différentes, sont suspendues dans cette mosquée. Une grande rue qui s'ouvre devant la mosquée fait le tour du plateau le plus élevé du château, tandis que dans la partie la plus basse est creusé un puits d'eau douce.

Nous passâmes une nuit délicieuse dans la mosquée, et nos oreilles furent frappées enfin par l'*adzân* (27) que depuis longtemps nous désirions entendre. Les habitants nous honorèrent beaucoup. Ils ont un imam (28) qui, dans ce mois saint, faisait avec eux la prière d'obligation et le *térawih* (29).

A un mille à peu près de ce château, sur la route de la capitale, il y en a un autre semblable qui s'appelle *Gasr-Djafar*. Dans l'intérieur de ce château se trouve un étang d'eau douce.

Sur cette route s'offrirent à nos yeux des églises chrétiennes destinées à servir d'infirmerie aux malades de leur croyance (30). Ils en ont aussi dans leurs villes des hôpitaux à l'instar de ceux des mu-

sulmans, et nous avons vu aussi de ces établissements chrétiens à Saint-Jean d'Acre et à Tyr. Leur soin pour des institutions de ce genre nous étonna.

Ayant fait notre prière du matin, nous primes le chemin de la capitale; mais, une fois arrivés, on nous défendit d'entrer et on nous emmena à la porte contiguë aux palais du roi franc (que Dieu retire les musulmans de sa domination!). Conduits en présence du *mostahlif* (31) pour être interrogés sur l'objet de notre venue, ainsi qu'on en use avec tous les étrangers, nous traversions des esplanades, des portes et des cours appartenant au roi, où se présentaient à la vue tant de bâtiments élevés, d'amphithéâtres en gradins, de jardins et de loges destinées aux gens de service de la cour, que nos yeux en restèrent éblouis et nos esprits stupéfaits (32). Alors nous revinrent à la mémoire les paroles de Dieu (qu'il soit exalté!) : « Nous aurions bien donné à ceux qui ne croient pas au Dieu miséricordieux des toits d'argent pour leurs maisons avec des échelles pour y monter, s'il n'avait dû s'ensuivre que tous les hommes seraient devenus un seul peuple (*d'infidèles*) (33). »

Autant que nous pûmes l'observer, nous remarquâmes ici une salle bâtie dans une vaste cour, enclavée dans un jardin. Des portiques (34) continus suivaient le périmètre de la cour; et la salle qui en occupait toute la longueur avait de telles dimensions et des tourelles si hautes, que nous en fûmes étonnés. Quelqu'un nous apprit que c'est la salle à

manger du roi et de sa compagnie; et que les magistrats, les gens de service et les employés des administrations restent assis en présence du roi sous les portiques et dans les loges.

Le *mostahlif* sortit entre deux valets, qui le soutenaient et soulevaient la queue de ses vêtements. C'était un beau vieillard à longues moustaches blanches; il nous demanda en arabe, qu'il parlait avec beaucoup de facilité, quel était le but de notre voyage et quelle était notre patrie; et, ayant entendu nos réponses à ces questions, il se montra très-bienveillant. Avant de nous faire sortir il dit entre ses dents la salutation et la prière; ce qui nous étonna. La première de ses questions avait eu pour objet les affaires de Constantinople, et ce que nous pouvions en savoir; mais nous étions à ce sujet dans une ignorance complète. Dans la suite nous en parlerons davantage.

A notre sortie de la porte du palais nous découvrîmes une étrange embuche que l'on nous tendait. Un chrétien, assis devant la porte, nous dit : « Faites bien attention, ô pèlerins, à ce que vous portez; prenez-garde que les employés de la douane ne vous tombent sur le dos. » Cet individu supposait que nous avions sur nous des marchandises assujetties au droit de la douane; mais un autre chrétien se chargea de lui répondre. « Tu es singulier, lui dit-il; en entrant dans le palais du roi (ces étrangers) sont un peu timides; mais qu'est-ce que j'aurais pu trouver sur eux si ce n'est des milliers d'insectes (35)?

— Allez-vous-en en paix, vous n'avez rien à craindre. » Nous fûmes étonnés de ce que nous avions vu et entendu. Nous nous dirigeâmes vers une auberge, où nous prîmes notre logement le samedi 16 du mois saint et 22 décembre. En sortant du palais, nous avions marché longtemps sous un portique continu et couvert qui nous conduisit à une grande église. On nous dit que ce portique sert de passage au roi pour aller à l'église (36).

SOUVENIRS DE LA CAPITALE DE LA SICILE, QUE DIEU LA RENDE (*AUX MUSULMANS*)!

Elle est la métropole de ces régions (37) et réunit les deux avantages de la commodité et de l'éclat: elle offre tout ce que tu saurais désirer de bon en réalité aussi bien qu'en apparence; tous les fruits ou les feuilles de la vie (38). Ancienne et élégante, magnifique et agréable, dans son aspect séduisant, elle se pose avec orgueil entre ses places et ses plaines, qui ne sont qu'un jardin. Remarquable par ses avenues spacieuses et ses larges rues, elle t'éblouit par l'exquise beauté de son aspect. Ville étonnante, construite dans le style de Cordoue (39) et bâtie toute en pierre de taille de l'espèce que l'on nomme *el-caddan* (40). Un cours d'eau vive la traverse; quatre fontaines, qui jaillissent dans les environs, lui servent d'ornement. Cette ville est tout le monde pour son roi. Il en a fait la capitale de son royaume franc (que Dieu l'extermine!). Les palais du roi sont

disposés autour de cette ville, comme un collier qui orne la belle gorge d'une jeune fille; en sorte que le roi, en traversant toujours des lieux d'amusement et de délice, passe, à son gré, de l'un à l'autre des jardins et des amphithéâtres de la ville. Combien de pavillons il y possède (puissent-ils servir à tout autre que lui!). Combien de kiosques, de vedettes et de belvéders (41)! Combien de couvents des environs de la ville appartiennent au roi, qui en a orné les bâtiments et a assigné de vastes fiefs à leurs moines! Combien d'églises pour lesquelles il a fait fondre des croix en or et en argent! Mais Dieu peut bien améliorer très-prochainement le sort de cette île, la remettre dans le sein de la foi, et changer en sûreté le danger qui la menace; Dieu peut tout ce qu'il veut.

Les musulmans de Palerme conservent un reste de foi; ils tiennent en bon état la plupart de leurs mosquées; ils font la prière à l'appel du moëzzin; ils possèdent des faubourgs où ils demeurent, avec leurs familles, sans le mélange d'aucun chrétien. Les marchés sont tenus et fréquentés par eux (42). La *khotbah* leur étant défendue, ils ne font pas de *djoumah*; mais, dans les jours de fête, ils récitent la khotbah avec l'invocation pour les Abbassides (43). Les musulmans ont à Palerme un cadi qui juge leurs procès, et une mosquée principale où ils se réunissent pour la prière: ils s'assemblent à l'illumination de cette mosquée, dans ce mois saint (44). Les autres mosquées sont si nombreuses qu'on ne saurait

les compter, et la plupart servent d'écoles aux précepteurs du Koran. En général, les musulmans de Palerme n'aiment pas leurs confrères devenus vassaux des infidèles, et ils ne leur.......... (45), quant à leurs biens, ni à leurs femmes, ni à leurs enfants. Que Dieu, dans sa munificence, les console par ses bénéfices!

Un des points de ressemblance que cette ville a avec Cordoue (on trouve toujours quelque côté par lequel une chose ressemble à une autre), c'est qu'il existe ici une cité ancienne qu'on appelle le Kassar ancien, et qui reste au milieu de la cité neuve, tout à fait comme à Cordoue, que Dieu la protège (46)! On voit dans ce Kassar des palais magnifiques comme des châteaux, avec des tourelles qui s'élancent dans l'air à perte de vue, et qui éblouissent par leur beauté.

Une des œuvres les plus remarquables des Chrétiens que nous ayons vues ici, c'est l'église qu'ils appellent de l'Antiochéen (47). Nous l'avons visitée le jour de Noël, jour de grande fête pour eux; et, en effet, beaucoup d'hommes et de femmes y étaient rassemblés. Entre les différentes parties de ce bâtiment nous avons distingué une très-remarquable façade, dont nous ne saurions faire la description et sur laquelle nous préférons nous taire, car c'est le plus beau travail du monde. Les murailles intérieures du temple sont dorées, ou, pour mieux dire, elles sont toute une pièce d'or. On y remarque des tables de marbre de couleur, dont on n'a jamais vu les pareilles, qui sont relevées par des cubes de

mosaïque en or et couronnées de branches d'arbres en mosaïque verte. Des soleils en verre doré, rangés en haut, rayonnaient d'une lumière à éblouir les yeux et jetaient dans l'esprit un tel trouble que nous implorions Dieu de nous en préserver. Nous apprîmes que le fondateur, dont cette église a pris le nom, y a consacré des quintaux d'or, et qu'il était visir du grand-père de ce roi polythéiste. Cette église a un beffroi soutenu par des colonnes en marbre et surmonté par un dôme qui repose aussi sur d'autres colonnes; en effet, on le nomme *Seoumatou-s-sewari* (le beffroi des colonnes). C'est une des plus merveilleuses constructions que l'on puisse voir. Que Dieu, avec sa grâce et sa générosité d'action, honore bientôt cet édifice par l'*adzân!*

Les dames chrétiennes de cette ville, par l'élégance de leur langage, et leur manière de se voiler et de porter leurs manteaux, suivent tout à fait la mode des femmes musulmanes. A l'occasion de cette fête de Noël, elles sortaient habillées de robes en soie couleur d'or; enveloppées de manteaux élégants, couvertes de voiles de couleur, chaussées de brodequins dorés, et se pavanaient dans leurs églises ou tanières (48), surchargées de colliers, de fard et d'odeurs, tout à fait en toilette de dames musulmanes. Ainsi se présenta à notre esprit, comme une plaisanterie littéraire adaptée à la circonstance, ce vers du poëte :

Ma foi, qui entre aujourd'hui dans l'église y rencontre des antilopes et des gazelles (49).

Mais réfugions-nous auprès de Dieu, car cette description touche déjà aux puérilités et aux frivoles plaisanteries; réfugions-nous auprès de Dieu pour nous éloigner de la fascination qui conduit au délire, car Dieu est le seigneur de la puissance et de la clémence.

Après avoir demeuré sept jours dans cette ville, logés dans un des hôtels que fréquentent les musulmans, nous nous nous mîmes en route pour la ville de Trapani, le matin du vendredi 22 de ce mois saint et 28 décembre, dans le dessein de trouver deux navires partant, l'un pour l'Espagne et l'autre pour Cette, sur lesquels, lors de notre voyage d'Alexandrette, nous avions trouvé des pèlerins et des marchands musulmans.

Nous traversions une série non interrompue de villages et de fermes très-rapprochées entre elles, et nous avions toujours sous nos yeux des terres labourées et des champs à blé d'une culture, d'une fertilité et d'une étendue telle que nous n'en avions jamais vu de pareils, et que nous aurions comparé à la *Campania* (50) de Cordoue si ceux-ci n'avaient été des terrains plus forts et plus fertiles. Nous passâmes une nuit seulement en route dans la ville que l'on appelle Alkamah (51), qui est grande et considérable, et dans laquelle on trouve un marché et des mosquées. Les habitants de la ville, aussi bien que ceux des fermes qu'on remarque sur cette route, sont tous musulmans. Partis d'Alkamah au point du jour, le samedi 23 de ce mois saint et 23 décembre, nous rencon-

trâmes, à peu de distance, un château que l'on appelle Hisn-el-Hammah (le château des bains), château considérable où l'on trouve des grands bains. Dieu les fait jaillir du sol en différentes sources et a chargé ces eaux de tels principes que le corps humain ne peut pas les supporter à cause de leur chaleur excessive (52). Ayant passé tout près d'une de ces sources, qui reste sur la route, nous descendîmes de nos montures et nous nous récréâmes en y prenant un bain. Arrivés à Trapani à l'heure d'*asser* (53) de ce même jour, nous logeâmes dans une maison louée exprès.

SOUVENIRS DE LA VILLE DE TRAPANI, DANS L'ÎLE DE SICILE. QUE DIEU LA RENDE (*AUX MUSULMANS*)!

C'est une ville d'une petite surface et d'un circuit non étendu, entourée de murailles blanches comme la colombe. Son port doit être compté parmi les plus beaux et les plus commodes pour les navires; et il tient à cela que les romées (54) le fréquentent beaucoup, surtout ceux qui voyagent pour la côte d'Afrique (55). En effet, entre Trapani et Tunis, il n'y a qu'un jour et une nuit de voyage : ce trajet, qu'on fait toujours en hiver comme en été, devient même extrêmement court quand il souffle un vent favorable.

Trapani est fournie de marchés, de bains et de toutes les ressources d'une grande ville, quoiqu'elle soit à la merci de la mer, qui l'entoure des trois côtés,

en sorte que la ville ne tient à la terre ferme que par un seul côté fort étroit. Partout ailleurs l'Océan ouvre sa bouche pour l'engloutir, ce qui fait croire aux habitants que, sans doute, il finira un jour par envahir la ville, quoique ce terme soit très-éloigné. Mais personne ne peut connaître l'avenir à l'exception de Dieu. Qu'il soit exalté!

Le bon marché, conséquence d'un vaste territoire cultivé, produit le bonheur et l'aise de cette ville, habitée à la fois par les musulmans et par les chrétiens, qui ont, les uns leurs mosquées, les autres leurs églises. Très-près de l'isthme de Trapani, à l'est-nord-est, s'élève une grande montagne très-étendue et d'une hauteur immense, surmontée par un pic qui s'élance du sommet de la montagne. Les romées occupent sur ce pic une forteresse réunie à la montagne par un pont; et possèdent une ville considérable sur la montagne même. On dit que les femmes de ce lieu sont les plus belles de toute l'île. Que Dieu les fasse devenir captives des musulmans! On remarque sur cette montagne des vignes et des champs de blé; et quelqu'un nous apprit qu'il y jaillit à peu près quatre cents sources d'eau (56). Elle s'appelle Djebel-Hamed (57) et n'est accessible que d'un côté seulement, ce qui fait penser que la conquête de la Sicile, si Dieu le veut, tient à cette montagne. En effet, il n'y a pas moyen que les chrétiens y laissent monter un musulman. Par la même raison, ils l'ont garni de cette xcellente forteresse, et, au moindre bruit qu'ils entendraient, ils seraient

préparés à y renfermer leurs femmes et à couper le pont de manière qu'un vaste fossé les séparerait de quiconque se trouverait sur la montagne. Ce pays est fort curieux, entre autres raisons, à cause des sources déjà indiquées, tandis que Trapani, située dans la plaine, ne possède d'autre eau que celle des puits creusés à une grande distance, et, dans ses maisons, on ne trouve que des puits peu profonds d'eau saumâtre non potable.

Nous avons trouvé à Trapani les deux navires qui attendent le moment de partir pour l'Occident. Nous espérons nous embarquer, s'il plaît à Dieu, sur celui d'entre eux qui se dirige vers l'Espagne; laquelle grâce nous nous promettons d'obtenir de la bonté divine. A l'ouest de Trapani, à la distance de deux parasanges à peu près, se trouvent trois petits îlots rapprochés entre eux, dont le premier s'appelle Malitimah (Marettimo), l'autre Jabisah (Levanzo) et la troisième Er-Rahib (l'île du Moine, aujourd'hui Favignana), nom qu'on lui a donné à cause d'un moine qui y demeure dans un bâtiment semblable à un château, élevé sur le sommet de l'îlot, et qui peut servir de lieu d'embuscade aux ennemis. Les deux autres îlots sont déserts; celui-ci n'est habité que par le moine dont nous venons de parler.

DU MOIS DE SCHEWAL. QUE DIEU NOUS ACCORDE SA GRÂCE ET SA BÉNÉDICTION!

La nouvelle lune de ce mois commença la nuit

du samedi 5 janvier, ayant été constaté par témoins (58) devant le Hakim de Trapani, que l'on avait vu la nouvelle lune de ramadhan la nuit du jeudi, et que le peuple de la capitale de la Sicile avait commencé son jeûne le jour du jeudi. On célébra donc la fête de la fin (du jeûne) en faisant le compte à partir de ce jour-là. Nous fîmes notre prière à l'occasion de cette sainte fête, dans une des mosquées de Trapani, avec cette partie des habitants qui, par une cause légitime (59), n'avait pas pu se porter au *Mosalla* (60). Nous fîmes la prière des voyageurs : Que Dieu rende tout voyageur à sa patrie! Du reste, tout le monde s'achemina au *Mosalla* avec le magistrat préposé aux jugements (61), marchant au son des timbales (62) et des cors, ce qui ne nous étonna pas moins que la conduite des chrétiens qui feignaient de ne s'apercevoir de rien.

Ayant déjà arrêté le fret du navire qui devait partir, avec le plaisir de Dieu, pour l'Espagne, nous nous occupions de nos provisions de voyage, quand survient (Dieu seul peut assurer un succès facile et heureux!) un ordre du roi de Sicile qui met l'embargo sur les navires dans toute l'étendue des côtes de l'île, à cause de la flotte qui (63). . . . . . et qu'il appareille, de manière que nul navire ne pourrait partir tant que cette flotte n'aurait pas mis à la voile. Puisse-t-elle être frustrée dans l'objet de son expédition, et puisse rester incomplet son dessein! Cependant les Génois, à qui sont les deux navires susdits, s'obstinaient à s'embarquer ; et il en résulta

d'abord que le bailli (64) mit sous garde les navires. Mais ensuite les Génois, ayant corrompu ce fonctionnaire, restèrent libres avec leurs navires, et se mirent à attendre le temps favorable pour le départ.

Sur ces entrefaites, il nous survint des nouvelles fâcheuses de l'Occident ; entre autres que le prince de Majorque avait pris Bougie (65). (Que Dieu ne permette pas que cela se vérifie, et que, dans sa puissance et bonté, il accorde aux musulmans le succès et la tranquillité!) A Trapani, on faisait mille conjectures diverses sur la destination de la flotte que ce roi chrétien s'empresse d'armer et d'augmenter, comme on dit, jusqu'au nombre de trois cents voiles (66) tant terides que navires, et même, dit-on, davantage, et qu'il fait suivre par une centaine de transports pour les vivres. (Plût-il à Dieu de faire échouer son entreprise et de faire tourner les événements à son préjudice!) Quelques-uns pensent que l'objet de l'expédition est Alexandrie (que Dieu la garde et la défende!); d'autres disent que c'est Majorque (67) (que Dieu la garde!); d'autres s'imaginent que c'est l'Afrique (68) (que Dieu la soutienne dans son affranchissement du joug de ce roi!). Cette dernière conjecture est fondée sur les mauvaises nouvelles reçues récemment de l'Occident; mais elle est la moins probable de toutes, car il paraît que le roi tient à l'observance du traité (69). Du reste, Dieu a les yeux sur lui et lui ne les a pas sur Dieu. D'autres, enfin, supposent que ces préparatifs n'ont d'autre objet que Constantinople, et ils fondent

leur conjecture sur la grande nouvelle qui en est arrivée, nouvelle qui promet des suites aussi heureuses qu'étonnantes, et qui servira à confirmer, par une preuve incontestable, la vérité de la sentence traditionnelle de l'élu (70), sur lequel soient la bénédiction et la paix de Dieu (Mahomet!)

Voici de quoi il s'agit (71) : le prince de Constantinople, dit-on, venant à mourir, laissa le royaume à sa femme, qui avait un petit enfant. Un cousin de ce prince usurpa le trône, mit à mort la princesse, s'assura de la personne de l'enfant, et même avait ordonné à son propre fils de le faire mourir; mais celui-ci, par un bon mouvement, laissa en liberté le jeune prisonnier, que les destinées, après quelques vicissitudes, poussèrent en Sicile. Il y arriva dans un état de délabrement et dans une condition servile; valet d'un moine, et jetant sur sa contenance royale un manteau de servage. Ainsi il s'aventura et aussi il découvrit son secret; car le déguisement ne lui servit à rien. Il est vrai que, d'abord, mandé par ce même Guillaume, roi de Sicile, et assujetti à des questions et à des interrogations, il s'était dit esclave et valet du moine; mais bientôt des Génois, allant à Constantinople, donnèrent son signalement et constatèrent l'identité de sa personne par tous les indices et toutes les apparences d'une naissance royale qui brillaient en lui.

En voici un exemple d'après ce qu'on nous a raconté. Le roi Guillaume, un de ses jours de fête, se montrait aux personnes rassemblées et rangées pour

le féliciter, entre lesquelles on avait fait venir, avec les autres serviteurs de la cour, le garçon dont il est question. Mais, tandis que tous s'inclinaient servilement devant le roi, fiers de l'honneur qu'il leur faisait en se laissant voir par eux, ce jeune homme seul, fit à peine un signe de salut, de manière que tout le monde comprit que la fierté royale l'avait empêché de suivre l'exemple du vulgaire. Le roi Guillaume prit soin de lui, lui assigna un noble logement, et le rendit l'objet d'une surveillance très-empressée, de crainte que son cousin (72), persécuteur de sa famille, ne le fit enlever à la dérobée. Or, il avait une sœur fameuse par sa beauté, de laquelle le fils de l'oncle usurpateur devint éperdument amoureux, et, comme celui-ci ne pouvait pas l'épouser parce que les Grecs n'admettent guère les mariages entre parents, l'impitoyable amour, le désir qui aveugle et assourdit, et le plaisir qui régit en despote ses prosélytes, poussèrent le jeune homme à en finir de la plus belle manière : enlever sa maîtresse et se sauver avec elle chez l'émir Maçoud, prince du Darub, d'Iconium et de l'Édjam voisin de Constantinople, dont les exploits pour l'islam ont été déjà racontés par nous dans le présent livre. Il suffit de te dire (ô lecteur) que le prince de Constantinople lui paye toujours un tribut et se tient en paix avec lui en lui cédant les provinces rapprochées de ses états. Ce prince grec se fit musulman avec sa cousine en présence du sultan Maçoud, et foula aux pieds un crucifix d'or rougi au feu qui lui fut présenté,

ce qui passe pour la plus éclatante démonstration d'abandonner la religion chrétienne et de professer l'islam; ainsi il épousa sa cousine et il atteignit l'objet de ses désirs.

Enfin, à la tête d'une armée musulmane, il entra dans Constantinople où il tua à peu près cinquante mille Grecs, aidé par les Agarènes (73), peuple qui croit à une révélation, parle arabe, est divisé des autres sectes de sa race par une haine occulte, et n'admet pas que l'on mange du porc. Ainsi, ils se sont aidés des forces de leurs propres ennemis, et Dieu a poussé les infidèles à une guerre civile dans laquelle les musulmans se sont emparés de Constantinople. La masse immense des richesses de la ville a été portée à l'émir Maçoud, qui a laissé à Constantinople plus de quarante mille hommes de cavalerie. Et ainsi les provinces musulmanes arrivent déjà à Constantinople. Cette conquête, si elle se vérifie, sera un des plus grands événements de notre âge; mais Dieu seul connaît ses mystères. Nous trouvâmes la nouvelle répandue en Sicile parmi les musulmans et les chrétiens, qui la croyaient sans le moindre doute. Elle avait été apportée par des navires roméens arrivés de Constantinople. (Voilà pourquoi) le jour de notre arrivée à Palerme, et de notre présentation au *mostahlef* du roi, la première question de ce fonctionnaire fut si nous avions des nouvelles de Constantinople. N'en connaissant aucune, nous n'avions pu comprendre jusqu'à présent l'objet de l'interrogation. Maintenant, par l'ordre

du roi Guillaume, on a vérifié de nouveau l'état de ce jeune homme et les menées de l'usurpateur qui l'entourait d'émissaires pour tâcher de le faire enlever : à la suite de ces renseignements, le jeune homme est aujourd'hui gardé et surveillé avec un grand soin auprès du roi de Sicile, en sorte qu'il n'est pas possible même de jeter un regard sur lui. On nous dit qu'il est un adolescent au teint rose de la jeunesse, resplendissant de l'auréole de la royauté, apprenant l'arabe et autres langues, très-avancé dans toutes les branches d'une éducation royale et doué d'un esprit fin au delà de la capacité de son âge et de l'expérience de la jeunesse. Le roi de Sicile, dit-on, a l'intention d'envoyer sa flotte à Constantinople, en considération de ce jeune prince. Quoi qu'il lui arrive, et à quoi qu'aboutisse son dessein, Dieu (qu'il soit exalté!) le repoussera avec perte, lui apprendra combien est malheureuse la voie qu'il suit, et déchaînera les ouragans destructeurs pour dissiper (la flotte), car Dieu peut tout ce qu'il veut. Cette nouvelle de Constantinople (que Dieu la fasse se vérifier!) serait une des vicissitudes les plus étonnantes et un des événements les plus notables du monde. Dieu sait bien parvenir à ce qu'il a arrêté et prédestiné!

(La suite à un prochain cahier.)

LETTRE A M. J. MOHL,

SECRÉTAIRE-ADJOINT DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Au sujet d'un article[1] sur la nouvelle édition de la Grammaire persane de W. Jones.

Monsieur et cher confrère,

L'article qui a paru dans le Journal asiatique sur mon édition de la Grammaire persane de W. Jones exige quelques mots de réponse. J'ai l'honneur de vous les adresser, en vous priant de les faire insérer dans le même journal.

L'auteur de l'article dont il s'agit m'accuse d'abord de n'avoir pas cherché à combler les lacunes de cette grammaire....., d'avoir *reculé* devant cette tâche. Ma préface répondait d'avance à ce reproche. On y lit en effet : « J'avais depuis longtemps l'intention de rédiger un traité entièrement neuf, d'après les ouvrages originaux, et en profitant de ceux des orientalistes européens sur le même sujet ; mais je me suis convaincu que la grammaire de W. Jones, telle du moins que je l'ai arrangée, est bien suffisante, *comme livre élémentaire, pour entreprendre l'étude du persan, l'instruction orale donnée dans les cours* (par les savants professeurs MM. Quatremère et Jaubert)

[1] Journal asiatique, numéro de novembre 1845, p. 411 et suivantes.

devant suppléer à ce qui peut paraître trop peu développé.

Je n'ai donc pas eu la prétention de m'étendre sur les douze ou quinze espèces d'*yé* finaux, cette matière ayant d'ailleurs été traitée dans plusieurs ouvrages, ni d'allonger la liste des verbes irréguliers, donnés par Jones[1]. Quant au chapitre de la composition des mots, que l'auteur de l'article dont je parle considère comme un des plus défectueux de l'ouvrage, je l'ai présenté ailleurs[2] sous son véritable jour. C'est à dessein que j'ai laissé au travail de Jones son caractère particulier.

Le second reproche qu'on me fait c'est de *n'avoir pas rectifié les erreurs* que présente l'ouvrage de Jones. Ce reproche est grave, puisque mon édition est annoncée comme *revue et corrigée*, et elle l'a été en effet. Je vais prouver que les *erreurs* qui ont été indiquées n'en sont réellement pas, une seule exceptée.

D'abord, on parle de la *méprise* que j'ai faite, en traduisant پلنگ par *tigre*, ce qui était seulement *excusable*, dit-on, du temps de Jones. Je pense qu'on serait, au contraire, *inexcusable* en ne traduisant pas encore ce mot par *tigre*. Le fait est que cette expression représente le genre *felis*. Ainsi elle a un sens vague, à peu près comme شیر, qui signifie à la fois

[1] A ce sujet, je dois dire que c'est avec raison que j'ai traduit سودن par *flatter* (*caresser*). Ce verbe signifie aussi *frotter*, c'est naturel, mais non pas *broyer*, comme le dit l'auteur de l'article auquel je réponds. On connaît l'expression جبین سودن frotter (et non broyer) le front *sur la terre en signe de respect*.

[2] Journal asiatique, numéro d'avril 1844, pag. 320.

lion en Perse, et *tigre* dans l'Inde. Elle peut bien se prendre pour *léopard*, *once* et même pour *panthère*; mais c'est surtout le *tigre* qu'elle désigne.

Les explications qui sont données sur un vers de Hafiz et sur un autre de Firdauci ne me paraissent pas admissibles. Les lecteurs compétents en jugeront, sans doute, comme moi. Dans le dernier vers, گرز یکزخم signifie à la lettre *une hache d'armes* ou *une massue*, *d'un seul coup*, c'est-à-dire, dont on n'a besoin que de frapper un coup pour renverser les rangs ennemis. C'est le sens que vous avez donné, avec raison, à cette expression dans votre belle édition du *Schâh-nâma* ou *Livre des Rois*.

La variante, qui est proposée pour l'expression دماغ جان *le cerveau de l'âme*, me paraît insoutenable. Les personnes familières avec la lecture des poésies persanes savent qu'elles fourmillent de métaphores semblables. J'ai trouvé quelque part une expression bien plus extraordinaire جان جان *l'âme de l'âme*, c'est-à-dire la *quintescence de l'âme*. On rencontre fréquemment چشم جان *l'œil de l'âme*, دامان جان *le pan de la robe de l'âme*, etc.

L'observation sur گردنده est fondée; je m'empresse de le reconnaître. J'ai en effet oublié de corriger W. Jones, mais la méprise (car ici il y a *méprise*) est évidente et elle est nécessairement due à une distraction.

Je ne reconnais pas la justesse des rectifications de quelques prétendues *fautes* de prosodie : 1° جون, en suivant la prononciation indienne, est aussi bien

bref que چو. 2° Il n'est pas nécessaire d'écrire کلوی avec deux *yés* pour avoir une brève et deux longues, et, si on admet cette orthographe, il ne faut pas, comme on l'a fait dans l'article dont il s'agit, mettre un hamzah sur le second *yé;* car la fonction de ce signe orthographique est, dans ce cas, de séparer deux syllabes, dont l'une finit et l'autre commence par une voyelle. Or ici le premier *yé* est consonne et le second seulement voyelle. 3° C'est volontairement que je n'ai pas admis, pour le dernier hémistiche du vers, la leçon qui a été proposée. En effet, cette leçon me paraît inadmissible. Elle n'est pas satisfaisante pour le sens et elle est défectueuse pour la scansion; car on ne peut pas lire بدیٔ *badi-i* (en une brève et deux longues), ce qu'il faudrait admettre dans ce cas.

Agréez, etc.

GARCIN DE TASSY.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Séance du 13 décembre 1845.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. le marquis ARCONATI, à Pise;
Le docteur Ernest MEIER, à Tubingen;
PRISSE, à Paris;
PIQUERÉ, professeur à l'académie orientale à Vienne.

Il est donné lecture d'une lettre de MM. Fortin et Masson, qui annoncent que M. le ministre de l'instruction publique les a chargés de la publication de l'Annuaire des sociétés savantes de France; ils demandent un supplément aux renseignements fournis par la Société et des souscriptions à l'annuaire. Le conseil décide que les renseignements seront fournis, et refuse la souscription.

Séance du 9 janvier 1846.

Il est donné lecture d'une lettre de MM. Rödiger, Pott, Fleischer et Brockhaus qui donnent connaissance au Conseil de la formation d'une Société orientale d'Allemagne, et qui proposent au Conseil d'entretenir des relations avec la Société asiatique au moyen de l'échange de leurs publications. On arrête qu'il sera répondu à MM. les directeurs de la Société orientale d'Allemagne que le Conseil est prêt à suivre avec cette Société des relations qui ne peuvent tourner qu'à l'avantage de la science.

M. Bernard Ri de Fondettes écrit pour demander quelles sont les conditions nécessaires pour être admis comme membre de la Société. Il sera répondu à M. Bernard pour lui faire connaître le règlement de la Société.

Le secrétaire adjoint donne lecture du procès-verbal de la commission extraordinaire formée des membres du bureau et des commissions réunies, laquelle, vu l'urgence, avait nommé provisoirement M. Benjamin Duprat libraire de la Société asiatique. Après diverses observations, le Conseil, consulté, adopte l'avis de la commission, et nomme M. B. Duprat définitivement libraire de la Société. On arrête qu'il sera donné avis de cette détermination à M. B. Duprat; et le Conseil nomme en même temps une commission formée de MM. Bazin, Reinaud et Bianchi, auxquels se joindront les membres de la commission des fonds, et qui s'occupera de rédiger le contrat qui doit régler les rapports de M. Duprat avec la Société.

M. Burnouf demande au Conseil d'autoriser M. Pavie à faire dans le local de la Société, et avec l'autorisation du Conseil, un cours public et gratuit de langue sanscrite. Cette autorisation est accordée, et on arrête que l'annonce en sera faite dans un des prochains numéros du journal.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Séance du 13 décembre 1845.

Par l'auteur. *Hebräisches Wurzelwörterbuch*, von Dr E. Meier. Mannheim, 1846, in-8°.

Par l'auteur : *Zusammengesetzte Heilmittel der Araber*, traduit du *Canon d'Avicenne* en allemand, par M. De Sontheimer. Fribourg, 1845, in-8°.

Par l'auteur : *La langue hébraïque est-elle un dialecte du sanscrit?* par M. Louis Delatre. Genève, 1845, in-8°.

Par l'auteur. *Les Séances de Haidari*, traduites de l'indos-

tani par M. l'abbé BERTRAND, suivies de *l'Élégie de Miskin*, traduite par M. GARCIN DE TASSY. Paris, 1845, in-8°.

Par l'auteur. *Lehr und Lesebuch zur Mischnah*, von Dr A. GEIGER. Breslau, 1845, 2 vol. in-8°.

Par l'auteur. *Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques*, par M. A. SÉDILLOT. Paris, 1845, in-8°.

Par le traducteur. *Daya Crama Sangraha*, traduit par M. ORIANNE. Pondichéry, 1843, in-8°.

Par M. JOURDAIN. Un manuscrit tamoul, contenant l'histoire de la pagode de Tripetty, et une planche gravée en chinois, faisant partie des planches d'impression d'un ouvrage chinois et provenant de la prise de Nankin.

Séance du 9 janvier 1846.

Par M. PERRON. *Voyage du scheikh Mohammed-al-Tounsy dans le Darfour*, traduit par M. PERRON, publié par M. JOMARD. Paris, 1845, in-8°.

Par l'ACADÉMIE. *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, série VI; liv. 5-6. Saint-Pétersbourg, in-4°, 1845.

Recueil des actes de l'académie de Saint-Pétersbourg pour 1844. Saint-Pétersbourg, in-4°.

Par M. REINAUD. *Relation des voyages faits par les Arabes dans l'Inde et la Chine*, texte arabe imprimé par les soins de M. LANGLÈS, revu, traduit et commenté par M. REINAUD. Paris, 1845, 2 vol. in-18.

Par les auteurs. *Notice sur les successions musulmanes*, par MM. SOLVET et BRESNIER. Alger, 1846, in-8°.

Par l'éditeur. *Beidhawii commentarius in Coranum edidit* FLEISCHER, fasc. III. Leipzig, 1845, in-4°.

Par l'auteur. *Jerusalem*, von Fr. E. SCHULTZ. Berlin, 1845, in-8° (avec un plan).

EXTRAÎTS DE TROIS LETTRES

ÉCRITES DE CONSTANTINOPLE PAR M. LE BARON DE SLANE.

I.

Lettre adressée à M. Mohl et datée du 15 décembre 1845.

L'exemplaire du grand ouvrage historique d'Ibn-al-Atir, de la bibliothèque d'Aatif, est incomplet. Il y a sept énormes volumes; mais le premier, depuis le commencement de l'islamisme jusqu'à l'an 70 de l'hégire, manque. Un exemplaire de ce volume se trouve dans une autre bibliothèque; mais il est tellement mal écrit, qu'à peine peut-on le lire. Il paraît être le manuscrit autographe. Je m'efforcerai de le déchiffrer et d'en extraire les passages les plus importants, comme j'ai déjà fait pour le tome II du même ouvrage. J'ai parcouru la grande Chronique d'Ibn-Kethir; il y a beaucoup de notices biographiques et obituaires, mais la partie historique est très-maigre. L'histoire des hommes illustres de Damas, d'Ibn-Assaker, en huit volumes grand in-folio, m'occupe en ce moment; j'en extrais les notices que l'auteur donne sur les chefs musulmans qui ont figuré dans la première croisade. C'est un ouvrage horriblement mal rédigé; chaque renseignement, quelque court qu'il soit, est précédé d'un isnad de dix ou vingt lignes. Vous pouvez bien penser que je supprime ces hors-d'œuvre. Les fêtes du beiram ont fait fermer toutes les bibliothèques, et, à cause de cela, j'ai perdu près de six semaines; c'est vraiment désolant.

Si l'on désire savoir, à Paris, quelle est la direction que j'ai donnée à mes travaux, vous pouvez répondre que je me propose de rapporter des catalogues complets de toutes les bibliothèques; j'en ai déjà plusieurs. J'examine tous les ouvrages qui me paraissent devoir offrir de bons renseignements sur l'histoire et sur l'ancienne littérature des Arabes. Je m'occupe surtout de chercher des renseignements sur l'Afrique septentrionale, l'Espagne, les invasions des Arabes en France et en Italie, et leurs établissements en Sicile, en Sardaigne, dans les îles Baléares, etc. enfin sur les croisades, surtout la première. J'examine tous les ouvrages d'astronomie et de mathématiques; tous les traités traduits du grec (malheureuse-

ment je n'en trouve pas beaucoup). Je cherche des exemplaires des anciens poëmes épiques de la Perse.

II.

Lettre adressée à M. Reinaud et datée du 25 décembre.

Les vacances des deux beiram étant enfin terminées, j'ai pu reprendre mes recherches dans les bibliothèques de cette ville. J'ai déjà exploré celles des derviches tournants, d'Abd-el-Hamid et d'Aatif, mais sans y avoir fait de grandes découvertes. La semaine prochaine, je m'installe dans celle de Raghib-Pacha, où, d'après le catalogue que je me suis procuré, se trouvent des ouvrages fort intéressants; je vous citerai les suivants :

Supplément au Camous, par Louisi-Effendi;

Le *Kamil-al-Tevarikh*, d'Ibn-al-Atir, complet;

La Chronique d'Ibn-al-Salah; اوضح المسالك فى معرفة الممالك.

Le texte original du *Tarikh-al-Hokama*, par le vizir Ibn-al-Kifti;

Un autre *Tarikh-al-Hokama*, par Al-Chehrezouri;

Le السبع السيارة فى اخبار ملوك التاتار.

Le *Kitab-al-Chaara*, d'Ibn-Cotaiba.

J'examinerai tous ces ouvrages et j'en ferai des extraits, comme j'ai déjà fait pour les livres tant soit peu remarquables que j'ai trouvés dans les autres bibliothèques. Je croyais avoir fini avec la bibliothèque d'Aatif; j'avais feuilleté un volume de la grande histoire de Damas d'Ibn-Assakir, et, croyant que l'auteur était mort avant la première croisade, je ne faisais plus d'attention à l'ouvrage; mais ayant, depuis, reconnu qu'il était contemporain de Noureddin, je pris aussitôt votre excellent volume d'extraits sur les croisades, et j'y relevai les noms des principaux chefs musulmans qui figurèrent dans les guerres saintes. Ensuite je me rendis de nouveau dans la bibliothèque, et je parcourus le manuscrit, volume par volume. Il y en a sept, in-folio, de onze cents pages chacun; mais c'est un terrible fatras: de longs isnad, peu de faits, presque rien sur les émirs et les hommes d'état; mais, en revanche, des notices interminables sur les compagnons de Mahomet, les docteurs, etc. J'y ai passé quinze jours, et n'ai pas encore fini. J'ai fait quelques extraits et dressé une analyse de chaque volume.

Il se trouve dans la même bibliothèque quelques volumes dépa-

reillés du grand ouvrage d'Ibn-al-Atir. J'ai consacré quelques jours à celui qui embrasse les années 70-132 de l'hégire, et j'y ai trouvé de bonnes choses. C'est un excellent ouvrage, mais beaucoup plus volumineux que nous ne le pensions. On y lit, sous les années 89 et 95, l'histoire de la conquête de la vallée de l'Indus par Mohammed, fils de Cassem. Le récit m'a paru identique avec celui de Beladori, que vous avez publié dans le Journal asiatique, et que vous avez accompagné d'intéressantes observations. Je me propose de collationner votre texte avec celui d'Ibn-al-Atir.

J'ai appris qu'une version arabe des œuvres complètes d'Aristote se trouve dans une des bibliothèques de la ville. Je ne manquerai pas de m'assurer s'il y a la traduction du traité d'Aristote intitulé Πολιτεῖαι πόλεων. Vous savez que ce traité est consacré aux constitutions de cent cinquante-huit états, et que l'original grec est perdu. Le titre arabe est سياسة المدن ويعنى بوليطيا ذكر فيه سياسة امم ومدن كثيرة وعدد الامم والمدن التى ذكر مايه واحدى وسبعون. Ce serait là une véritable découverte.

Je dois vous rappeler ici que le tome II du *Ketab-al-Fihrist* se trouve dans la bibliothèque Kuprili. Comme la Bibliothèque royale ne possède que le tome I^{er}, je vais faire copier l'autre tout de suite, afin que vous puissiez compléter votre exemplaire.

III.

Lettre adressée à M. Mohl et datée du 6 janvier 1846.

Je viens d'adresser à M. le ministre de l'instruction publique les catalogues complets des bibliothèques d'Aatif, de Raghib-Pacha et de Kuprili. A la bibliothèque d'Aatif, on avait fini par me refuser communication des livres, parce que j'étais chrétien; il a fallu un ordre de la Porte pour obtenir que les livres fussent mis à ma disposition; et depuis ce temps, quand je vais pour la première fois dans une bibliothèque, je me fais accompagner par un huissier du pacha des Wacouf.

J'ai passé quinze jours sur l'histoire de Damas d'Ibn-Asaker. J'y ai copié une longue notice sur Moussa, fils de Nosseir, conquérant de l'Espagne. Il y a deux ou trois faits assez curieux et qu'on ignorait entièrement. A mon retour, je donnerai une notice assez étendue de ce célèbre ouvrage.

Faites mes compliments à M. Reinaud, et dites-lui que l'ouvrage d'Abou-Ryhan-Albyrouny, qui se trouve à la bibliothèque Kuprili, est un des premiers qui vont occuper mon attention. Je pense que ce traité, quel qu'il soit, ne peut manquer de l'intéresser, lui qui a tant travaillé sur les écrits de cet auteur, et je me propose de lui écrire à ce sujet, aussitôt que je saurai à quoi m'en tenir.

M. Reinaud s'exprimait ainsi, en 1828, au sujet de la mise en ordre des manuscrits arabes, persans et turks de la Bibliothèque royale, dans la préface de son ouvrage sur les monuments orientaux du cabinet de M. le duc de Blacas et d'autres cabinets : « Cette entreprise nous occupe depuis plusieurs années, et son utilité ne doit pas être circonscrite dans l'enceinte de ce royal établissement. Il en sera fait part au public, sous le titre de *Catalogue des manuscrits arabes, persans et turks de la Bibliothèque du Roi*. Déjà la moitié environ de la tâche est achevée, et le reste se poursuit avec activité. »

Le travail a naturellement commencé par les manuscrits qui sont entrés à la Bibliothèque royale postérieurement à l'an 1739, année où fut rédigé le catalogue imprimé. Les catalogues des suppléments persan et turk, ainsi que celui des traductions manuscrites de livres orientaux, sont terminés depuis longtemps; les bulletins rédigés par M. Reinaud furent recopiés, il y a quelques années, par l'honorable feu Loiseleur-Deslongchamps, et reliés en volume, de manière à pouvoir être mis dans les mains du public. M. Reinaud achève en ce moment le catalogue du supplément arabe, et déjà la plus grande partie des bulletins ont été recopiés par M. Defremery. Un certain nombre de bulletins avaient été rédigés par M. le baron de Slane; ils ont été revus et complétés sur les volumes mêmes.

Le supplément turk se compose de 330 volumes; il est à peu près de la force de l'ancien fonds. Le supplément persan, grâce aux acquisitions faites par des agents français dans l'Inde, sous les règnes de Louis XV et de Louis XVI, approche de 700 volumes et surpasse l'ancien fonds de près du double. Quant au supplément arabe, il se compose de 1960 articles et dépasse le nombre de 2,000 volumes; le nombre des volumes de l'ancien fonds n'était que d'environ 1640.

Depuis la rédaction du catalogue des suppléments persan et turk

il est entré quelques nouveaux manuscrits à la Bibliothèque; pour les manuscrits arabes, le supplément actuel les renferme tous jusqu'au dernier.

Il reste à revoir un à un les manuscrits arabes, persans et turks de l'ancien fonds, et à soumettre les divers fonds à une classification générale. Le catalogue imprimé est loin d'être satisfaisant; mais ce premier travail ne peut manquer d'être utile; d'ailleurs, les volumes qui y sont portés ont déjà été, en partie, l'objet de l'attention de savants orientalistes, particulièrement de d'Herbelot et de Silvestre de Sacy. M. Reinaud est bien décidé à ne pas laisser la tâche inachevée.

En 1807, Alexandre Hamilton, membre de la Société de Calcutta, et Langlès, membre de l'Institut, publièrent un catalogue des manuscrits sanscrits de la Bibliothèque royale (bengalis et devanagaris). Depuis cette époque, la Bibliothèque royale s'est enrichie; d'ailleurs, le catalogue n'était pas toujours exact. M. Munk vient de rédiger un nouveau catalogue, où les ouvrages sont disposés d'après l'ordre alphabétique des titres.

Manuel pratique de la langue chinoise vulgaire, contenant un choix de dialogues familiers, de différents morceaux de littérature, précédés d'une introduction grammaticale, et suivis d'un vocabulaire de tous les mots renfermés dans le texte, à l'usage des élèves de l'École spéciale des langues orientales vivantes, des missionnaires, des commerçants et des voyageurs en Chine, par Louis Rochet. — Paris, 1846, in-8°, chez Marcellin-Legrand, éditeur.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER 1846.

ÉTUDES

Sur la langue et sur les textes zends, par M. E. Burnouf.

(Suite.)

---

§ 25. Texte zend.

[illegible] [1]

Version de Nériosengh.

प्रकृष्टं तुभ्यं होमिश्चो ऽ दात् प्राप्तानां अद्भ्वीत्र्यंवनानां ध्याद्रुचितां (तारारुचितां) पारलोकवटितां उत्तमां दीनीं माज्दयस्नीं अस्य अद्वनिश्र्यंवनत्वं इंदं यत् यथा कुस्ती

[1] Ms. Anquetil, n° vi S, pag. 43; n° ii F, pag. 96; n° iii S, pag. 60; man. de Manakdji, pag 208; édit. de Bombay, pag. 19; *Vendidad Sadé*, p. 46.

समं मनुष्येण एकीकृता ह्रीनश्च एवं (एवं ह्रीनिश्च) समं ह्रूमेन एकीकृता अस्या एकीकृतत्वमिदं यत् यावत् ह्रूमं न स्वादति ह्रीन्या सुनिश्चितो न भवति ह्रूमस्वादनकार्यं अन्तरिज्ञश्री आस्ते। ततस्तयासि आवेष्टितः शिखरेषु उपरि गिरीणां यत्र त्वं समुत्थितोऽसि तत्रेयं एकीकृता आस्ते ह्रीर्वं उत्कृष्टप्रवृत्तिं यावत् गृहीतोऽसि मान्थ्र-वाण्या किल त्वं यावत् वपुः पाश्चात्यं अन्तरे इज्ञश्चि-कार्ये समाहितोऽसि॥

Traduction.

« C'est à toi que Mazdâ a présenté la première ceinture étincelante d'étoiles, fabriquée par l'être intelligent, qui est la bonne loi des adorateurs de Mazdâ. Alors tu l'as revêtue sur le sommet des montagnes, prononçant et chantant la parole sacrée, pour la répandre au loin. »

Voici comment Anquetil traduit ce passage : « Vous êtes le premier, ô grand (Hom), à qui Ormuzd ait donné l'Évanguin et le Saderé (vêtements) utiles, venus du ciel avec la pure loi des Mazdéiesnans. Après l'avoir ceint (l'Évanguin) sur les montagnes élevées et étendues, vous avez annoncé la parole sur les montagnes. » Je ne continue pas à reproduire la version d'Anquetil, parce que c'est à tort qu'il joint ce paragraphe au suivant.

Les observations qui vont suivre ont pour but de

justifier la traduction que j'ai préférée. Le verbe de la première de ces deux propositions, c'est-à-dire de celle qui se termine au mot précédent *âaț*, est *baraț*, qui est précédé et modifié par le préfixe *frâ*, lequel en est séparé par le mot 𐬙𐬉 *té* (à toi), complément indirect de ce verbe, et par 𐬨𐬀𐬰𐬛𐬃𐬌𐬀 *mazdâo* «l'être tout savant, ou Mazdâ,» qui en est le sujet. La réunion de tous ces mots, qui sont disposés ici comme ils le seraient dans le style des Vêdas, signifie «Mazdâ t'a apporté,» et ils sont lus tous de la même manière par tous nos manuscrits; seulement quelques textes considérant, peut-être avec raison, *té* comme enclitique, donnent en un seul mot *frâté*, que le seul Vendidad Sadé écrit 𐬙𐬉 *tê*.

Le complément direct de ce verbe est le mot 𐬀𐬌𐬡𐬌𐬌𐬃𐬊𐬢𐬵𐬀𐬥𐬆𐬨, avec tous les adjectifs qui s'y rapportent et les termes qui y sont joints en forme d'apposition. Anquetil, fidèle en ce point à la tradition que respecte également Nériosengh, ne traduit pas mais transcrit seulement ce terme de *aiwyâoghanêm*, et en fait l'*Évanguin*, nom qui désigne à la fois et le Kosti ou la ceinture des Parses, et le lien avec lequel on attache les branches du Barsom[1]. La version pehlvie du Vendidad le traduit de deux manières qui, si je ne me trompe pas sur le placement des points diacritiques omis dans nos manuscrits, doivent se lire *âiwiângân* et *âiwîhân*. Et cette transcription remplace si bien le terme zend, que c'est seulement dans les commentaires pehlvis qui accom-

[1] *Zend Avesta*, tom. II, table, pag. 674, au mot *Évanguin*.

pagnent la version littérale du zend qu'on trouve le nom vulgaire de la ceinture sacrée, celui de *Kuçtik*. Anquetil n'a pas ignoré pour cela le vrai sens du terme zend, qu'il traduit exactement par *lien* [1]. Ce mot, que tous nos manuscrits lisent de la même manière et que l'édition de Bombay écrit seule

[1] *Zend Avesta*, tom. II, pag. 529. Si les Parses se servent, pour désigner la ceinture sacrée, d'un autre mot que le terme zend analysé dans mon texte, on en peut conclure que ce mot est reçu parmi eux pour un synonyme du terme zend, exprimant l'idée de ceinture. Anquetil, qui l'écrit *kosti*, n'en a pas indiqué l'origine. Après lui, M. Müller, dans son Essai sur la langue pehlvie, citant la forme pehlvie de notre terme, *kuçtik*, le range au nombre des mots que les Sémites ont anciennement reçus des Persans (*Journ. Asiat.* III[e] sér. tom. VII, pag. 297). C'est suffisamment dire que le nom vulgaire de la ceinture sacrée est d'origine persane. Je trouve, en effet, dans le Minokhered parsi, un mot [illegible] *kuçta*, quelquefois écrit sans *a* final, qui a le sens de *coté*, et dont la signification est tellement arrêtée, qu'on l'emploie même au sens figuré de *parti*. En voici un exemple qui ne laisse aucun doute à cet égard : [illegible] « Les douze signes sont nommés dans la loi les douze commandants d'armée du parti d'Ahuramazda. » (*Minokhered*, ms. de la Bibl. roy. pag. 130, de mon ms. pag. 100.) Et dans la phrase suivante, on apprend que sept signes sont du *côté* ou du parti d'Ahriman : [illegible]. Si *kuçta* a signifié *côté*, *flanc*, on comprend que *kuçti*, qui en paraît dérivé au moyen d'un suffixe de possession, signifie « ce qui enveloppe les flancs ou la ceinture. » Je crois pouvoir tirer ce mot du radical sanscrit *kuç*, qui signifie *envelopper*, *entourer*; il en dérive à l'aide d'un suffixe *ta*. Il me paraît même probable que le mot latin *costa* n'a pas d'autre origine que le radical arien auquel je rattache le parsi *kuçta*, dont le sens est le même. Je ne présente toutefois ce rapprochement qu'avec réserve, parce qu'on pourrait être tenté de tirer le *kuçta* parsi et le *costa* latin de l'hébreu קֶשֶׁת *qechet* (arc), qui vient du radical קוּשׁ *qouch*, signifiant en arabe *être courbé*, comme un arc ou comme le dos.

aiwyâoĝhĕm, est formé de *aiwi* = अभि *abhi* (sur) et de *aôĝhanĕm* qui répond à आसनं *âsanam*, pour la forme du moins. Je dis pour la forme, car *aôĝhanĕm* ne me paraît pas devoir signifier *siége* ou *action de s'asseoir*; je tire ce mot du radical आस् *âs*, pris dans le sens causal de *faire reposer sur*, avec le suffixe *ana*. Je suppose donc que *aiwy-aôĝhanĕm* signifie «l'action de placer sur,» ou encore «ce que l'on place ou ce que l'on met par-dessus,» c'est-à-dire la ceinture; mais je manque des moyens nécessaires pour déterminer si cette ceinture n'était pas dans le principe quelque chose de semblable au cordon sacré des Brâhmanes.

A ce terme se rapporte l'adjectif *paurvanîm*, que tous nos manuscrits lisent de même, sauf le numéro III S. qui a *paourvanim*, et l'édition de Bombay, qui lit *paurvanĕm*. Anquetil le traduit par *premier*, et Nériosengh par *ancien* ou *antérieur*; je suppose qu'Anquetil a saisi la véritable nuance, et qu'il est en effet question ici de la première ceinture sacrée qu'Ormuzd ait apportée sur la terre, de celle qu'il a donnée à Homa. Nous avons dans ce mot un nouvel exemple de la désinence *îm* caractérisant un adjectif en rapport avec un nom neutre, parce que cette désinence est la contraction de *yam* ou de *îyam*, de sorte que *paurvanîm* doit répondre à un mot qui serait en sanscrit *pûrvaṇyam*.

Vient ensuite le terme composé *çtĕhrpaêçaĝhĕm*, que je lis ainsi avec le numéro II F.

le Vendidad Sadé, qui a fautivement *s* au lieu de *ç*, et le numéro III, qui oublie le *h* de *stĕhr*, tandis que le numéro VI S, le manuscrit de Manakdji et l'édition de Bombay lisent *çtĕhar paîçaghĕm*. J'ai déjà eu occasion de m'occuper de ce terme, mais je ne l'ai pas analysé d'assez près, parce que je n'avais pas alors les moyens de connaître la langue et les textes védiques, dont l'étude est indispensable pour celle du Zend Avesta[1]. Nous savons que le zend *çtĕhr* répond au védique स्तृ ou स्तर् *stri* ou *star*, qui signifie *étoile;* la voyelle *ĕ* est un changement inorganique de *a*, qu'il faudrait peut-être rétablir, et la présence du *h* n'est probablement pas autre chose que l'indice de l'aspiration qui, en zend, accompagne très-fréquemment la lettre liquide *r;* car je n'oserais n'y voir qu'un signe euphonique et ajouté uniquement pour allonger la voyelle. La comparaison des formes que prend le mot *çtĕhr* en pazend semble même prouver que le *h* n'a pas pour but d'allonger la voyelle, et qu'il est au contraire propre au zend, comme il l'est dans le mot *kĕhrpa* (corps). En effet, les dialectes dérivés, tels que le pazend, respectent en général la quantité plus que l'étymologie, de sorte que si le *h* de *çtĕhr* avait influé sur la quantité de la voyelle *ĕ*, il y a quelque raison de supposer que l'on retrouverait la trace de cette influence dans le pazend. Or, je ne crois pas que cette influence y soit reconnaissable. Le mot qui désigne les étoiles est écrit au singulier

[1] *Comment. sur le Yaçna*, tom. I, pag. 410, note.

çtar et au pluriel *çtâra* et *çtâragân*, sous deux formes, dont l'une est plus près du zend et l'autre du persan. Je le trouve au singulier dans ce passage du Minokhered : [illegible] que Nériosengh traduit ainsi : तत् स्वर्भुवनं प्रथमं तारापदात् यावत् चन्द्रमापदं, c'est-à-dire « le ciel (le paradis) va premièrement de la région des étoiles jusqu'à la région de la lune[1]. » Voici un exemple du pluriel : [illegible] « Ces astres qui paraissent dans le ciel, dont le nombre est si grand, quels sont donc leur office et leur marche[2]? » Enfin, j'en ajoute un autre du pluriel en *gâ* : [illegible] « Parmi les étoiles qui sont dans le ciel, la première, qui est Tistar, est dite la plus grande, la meilleure, la plus précieuse et la plus belle[3]. »

Il n'y a plus maintenant de doute ni sur la forme, ni sur le sens du mot [illegible] *paêçaghĕm*; c'est l'accusatif singulier masculin ou neutre d'un adjectif *paêçagha*, dérivé de *paêçô* = पेशस् *pêças*, comme dans la langue védique on tire यशस *yaçasa* (glorieux) de यशस् *yaças* (gloire). Et puisque le zend *paêçagh*, et au nominatif *paêçô*, doit signifier *forme*, *figure*, comme le védique *pêças*, on pourra traduire « qui a des fi-

[1] *Minokhered*, ms. de la Biblioth. royale, pag. 113; de mon ms. pag. 87.

[2] *Idem*, pag. 336, de mon ms. pag. 179.

[3] *Id. ibid.*

gures d'étoiles, » et, en parlant d'une ceinture ou d'une étoffe, « constellée ou étincelante d'étoiles. » Cette expression rappelle, d'une manière bien frappante, cette phrase védique, qui se rapporte au feu पिपेश नाकं स्तृभिः *pipéça nâkam stribhiḥ* « il a semé le ciel d'étoiles[1]; » ce sont les éléments de la même idée et les mêmes mots disposés autrement.

Quelque vraisemblable que paraisse mon interprétation, à laquelle le passage précité du Véda apporte une confirmation si satisfaisante, j'aurais cependant voulu connaître la raison de celle qu'Anquetil a reçue de ses Parses. Chaque fois que se présente l'épithète de *çtéhr-paêçaghêm*, il la traduit toujours par le « *Sadéré* (vêtement) utile ou avantageux; » c'est là transcrire plutôt que traduire, car le *Sadéré* d'Anquetil n'est pas autre chose que la reproduction presque littérale du zend *çtéhr* (étoile). Mes recherches ont été jusqu'à présent infructueuses, mais j'ai lieu de soupçonner que cette opinion des Parses (si tant est qu'elle leur appartienne), qui de *çtéhr* a fait *sadéré* avec le sens de *vêtement*, n'est pas très-ancienne, car je n'en ai pas trouvé de trace dans la version sanscrite de Nériosengh. La traduction qu'il donne de *çtéhr-paêçaghêm*, au commencement du paragraphe qui nous occupe, est certainement aussi éloignée de la mienne que de celle d'Anquetil, et le mot आराद्रचित *ârâd ratchita* « fait de loin, » ne rappelle aucun des éléments du texte, de quelque manière qu'on veuille l'interpré-

[1] *Rigvéda*, I, 68, 5 *b*.

ter. Cependant une correction très-légère ramène la version de Nériosengh à mon explication, et cette correction consiste uniquement à lire ताररचित *târâ-ratchita* « formé par des étoiles, » ce qui n'est pas assez différent de la leçon de nos manuscrits, pour ne pas être admis comme une rectification nécessaire. Ce que je ne donne ici que comme une conjecture est adopté par nos copistes eux-mêmes dans un autre passage du Yaçna, emprunté à l'Iescht de Sérosch, pour lequel nous pouvons heureusement consulter la version de Nériosengh. Je crois utile de le citer ici, au moins dans sa partie la plus importante; on verra combien est nécessaire la modification qu'apporte à la traduction d'Anquetil la nouvelle interprétation que je propose pour le composé *çtêhr-paêçaṅhĕm*.

Il s'agit dans cet Iescht de Sérosch, qui se trouve inséré vers la fin du Yaçna, de la demeure de cette divinité, que le texte décrit de la manière suivante : [illegible][1].

Je crois nécessaire de faire suivre ce texte de la version qu'en donne Nériosengh : [illegible]. Cette version laisse encore beaucoup à désirer en ce qui touche

[1] *Vendidad Sadé*, pag. 518; ms. Anquetil, n° vi S, pag. 207; n° ii F, pag. 400; n° iv F, pag. 693.

un ou deux points de peu d'importance; mais combien n'est-elle pas plus exacte que celle d'Anquetil : « Sérosch, qui habite un lieu victorieux et soutenu par cent colonnes différentes..... élevé sur l'Albordj, tout éclat, toute lumière en lui-même, et dont les habits au dehors sont la sainteté, » traduction à laquelle il faut ajouter cette variante donnée par Anquetil, en note, « ou qui est couché sur le Sadéré (vêtement) utile[1]. » Je n'hésite pas pour ma part à traduire : « Sérosch, dont la demeure victorieuse, aux mille colonnes, a été placée sur le sommet le plus élevé de la haute montagne, demeure lumineuse par elle-même à l'intérieur et constellée d'étoiles à l'extérieur. »

Ce serait nous détourner trop longtemps du principal objet de ce paragraphe, que d'analyser en détail tous les mots de ce texte, autres que celui qui nous occupe en ce moment; ces mots sont en général d'une interprétation facile, et d'ailleurs j'aurai occasion de les examiner de nouveau. Nous n'avons besoin de nous arrêter ici que sur le dernier trait de cette description, trait certainement curieux, et sur le sens duquel il ne me paraît devoir rester aucun doute. La demeure de Sérosch est représentée comme brillante de son propre éclat, *antarĕnaĕmâț*, c'est-à-dire « dans sa moitié intérieure, » et *nistarĕnaĕmâț*, c'est-à-dire « dans sa moitié extérieure; » elle est *çtĕhrpaêçĕm*, littéralement « ayant des figures d'étoiles. » Nos manuscrits varient beaucoup ici, et

[1] *Zend Avesta*, tom. I, 2ᵉ part. pag. 128.

on trouve les orthographes [illegible] *çtuhar*, [illegible] *çtihar*, [illegible] *çtihr*, [illegible] *çtêhr*, variantes auxquelles j'aimerais à substituer [illegible] *çtahr*, qui est plus rapproché de la forme primitive. Et de même *paêçêm* est écrit [illegible] *paêiçêm* ou [illegible] *paêsêm*. Mais aucune de ces variétés d'orthographe n'apporte la moindre modification au sens que j'ai proposé. Il y a seulement lieu de remarquer que la leçon *paêçêm* est moins correcte que celle de *paêçaghêm*, en ce que la trace du suffixe *as* (en zend *ô* et *âgh*) qui subsiste encore dans *paêçaghêm*, a disparu complétement de *paêçêm*. Cependant, rien ne s'oppose à ce que l'on admette par conjecture l'existence d'un substantif *paêça*, répondant à *paêçô* ou *paêçagh*, et dérivé du radical *piç*, au moyen du suffixe *a*, au lieu de l'être au moyen du suffixe *as*. Tout par là sera remis en ordre dans le composé *çtêhr-paêçêm*, qu'on traduira, comme je le disais tout à l'heure, par « ayant des figures d'étoiles. »

Je ne crois pas qu'il puisse s'élever plus de doutes à l'occasion de ce même terme, tel qu'on le rencontre dans un passage très-curieux de l'Iescht de Mithra. Après avoir montré Mithra établi par Ormuzd en qualité de sacrificateur, le texte ajoute ce paragraphe : [illegible] [1]. Anquetil traduit ainsi ce texte : « Lorsque Hâvan commence, il (Mithra) élève le Hom sur le tapis saint et utile venu du ciel. » Mais il me semble que l'on doit dire : « Lui qui le premier a

[1] Ms. Anquetil, n° IV F, pag. 631.

offert les coupes de Homa, constellées d'étoiles, fabriquées par l'Être intelligent. » Anquetil a ici confondu le mot *hâvana* avec *hâvani*, qui désigne, comme on sait, la portion du jour où a lieu le lever du soleil; ces deux mots sont de même origine, mais ils sont employés dans les textes chacun avec un sens spécial. Ainsi l'expression [Zend] *hâvana zaçtô*, qu'on trouve appliquée assez fréquemment au sacrificateur, est traduite dans Anquetil par « qui porte en main l'Havan, » et l'*Havan* est défini : le vase qui renferme le jus extrait de la plante Homa. Cette définition doit être exacte, quoique *hâvana* pût, d'après l'étymologie, se traduire aussi exactement par « suc présenté en sacrifice, » et aussi « l'action de le présenter. » Mais il y a lieu de supposer que, dans les dérivés du radical zend *hu*, qui est le sanscrit सु *su*, l'idée d'*offrande* n'est qu'une notion d'application spéciale et que le sens primitif du verbe est celui d'extraire un suc par la pression; et alors il est facile de comprendre qu'un dérivé de cette racine, formé au moyen du suffixe *ana*, avec augmentation de la voyelle radicale, ait pu désigner le vase destiné à recevoir le suc extrait de la plante Homa, plante qui tire elle-même son nom de cette circonstance, qu'elle renferme une sève qu'on en peut facilement extraire.

Ici le mot *hâvanâ* est à l'accusatif pluriel neutre, et il est modifié par le génitif *haomām* pour *haomanām* (des Homas), c'est-à-dire des sucs extraits de la plante Homa, le terme [Zend] *haoma* au sin-

gulier désignant en général la plante, et au pluriel le suc qu'on en tire. Ces deux mots sont régis par le verbe [illegible] *uzdaçta* «il a présenté, offert,» qui littéralement signifie «il a soulevé, il a porté en haut.» Vient enfin notre *çtéhr-paêçağha*, qui est exactement le pluriel neutre dont nous avons le singulier dans notre paragraphe même du Yaçna. L'interprétation que j'en donne s'applique parfaitement aux vases contenant le suc du Homa, qu'un dieu comme Mithra est représenté offrant à Ormuzd; tandis que ce serait trop faire violence à la langue que d'essayer d'y retrouver le sens proposé par Anquetil. Il me paraît aussi impossible ici de donner à *çtêhr* le sens de *tapis* qu'il l'est de lui attribuer celui de *vêtement*, et j'hésite d'autant moins à me séparer entièrement d'Anquetil en ce point, que lui-même emploie quelquefois le mot de *Sadéré* pour désigner le vêtement du Parse, là où le texte n'offre pas la moindre trace du mot zend *çtêhr*.

Ainsi, au Fargard XVIII, on lit plusieurs fois cette recommandation, que le feu adresse aux divers membres de la nation, et en particulier au chef et au laboureur: [illegible] [1]. Anquetil la traduit ainsi: «Au (commencement du) premier tiers de la nuit, (dit) le feu d'Ormuzd, je désire le secours des chefs de maison. (Je demande) que les chefs de maison se lèvent,

[1] *Vendidad Sadé*, pag. 457.

ceignent le Kosti sur le Saderé, » et en note « ou étant sur leur tapis[1]. » Ce qu'il y a de plus inexact dans cette traduction, c'est qu'elle laisse croire au lecteur qui ne recourt pas au texte, que l'original désigne en effet les principales parties du vêtement des Parses. Et quant aux esprits curieux qui font des recherches plus attentives, elle ne leur est pas d'un plus grand secours, puisque, s'ils ont remarqué, dans d'autres passages, qu'Anquetil rendait par *Saderé* un certain terme zend qu'il transcrit dans ses notes *stehr*, ils croiront que ce terme même est donné par le texte, tandis qu'il n'en est rien. En un mot, le texte précité ne peut, si je ne me trompe, avoir d'autre sens que le suivant: « Alors, au premier tiers de la nuit, le feu d'Ahura Mazdâ appelle à mon aide le chef du lieu: Chef du lieu, lève-toi, revêts tes vêtements, » ou encore « ceins tes vêtements. » Le lecteur exercé reconnaîtra sans peine que les mots *aiwi vaçtra yâoghayaqâha* ne peuvent offrir que l'un ou l'autre des sens que je propose, puisque *aiwi* = अभि *abhi* (sur), que *vaçtra* est exactement वस्त्र *vastra* (vêtement,) et que, malgré les particularités propres de l'orthographe zende, le dernier mot *yâogh-aya-qaha* laisse voir clairement les éléments *yâogh*, en sanscrit यास् *yâs*, forme augmentée du radical यस् *yas* (donner ses soins,) *aya*, caractéristique tout indienne de la forme d'un verbe causal, et *qaha*, transformation zende de la désinence de la deuxième personne de l'impératif moyen, en

[1] *Zend Avesta*, tom. I, 2e part., pag. 204 et 205.

sanscrit *sva*. Peut-être même aimera-t-on mieux arriver plus directement à ce sens en supposant que, dans *yaoghayaghuha*, le ʏ *y* initial n'appartient pas à la racine, et qu'il n'y est appelé que par l'influence de la voyelle finale de la préposition précédente, de manière que *aiwi* et *āoghayaghuha*, quoique séparés, se prononcent comme s'ils ne formaient qu'un seul mot. Quelque insolite que soit cette orthographe, qui suppose un *sam̃dhi*, dont les traces sont rares en zend, je crois l'explication qu'elle suggère préférable à la première. Elle est d'ailleurs confirmée par la version pehlvie, qui donne de *yāoghayaghuha* la même transcription, *āiwginn* et *āiwiagnn*, que des autres formes du verbe *ds* précédé de *aiwi*, et formant le nom de l'Évanguin.

Il est temps de revenir au texte de notre paragraphe et au dernier mot qui soit en relation directe avec le terme qui vient de nous occuper si longtemps. Il s'agit de [Zend] *mainyutâçtĕm*, que je lis ainsi en un seul mot, avec le numéro II F, le numéro III S, et le manuscrit de Manakdji, sauf que ce dernier remplace le *y* nécessaire par *i*. Le Vendidad Sadé sépare les deux mots *mainya tâçtĕm*, comme font et l'édition de Bombay et le numéro VI S. Ce dernier préfère le *â* à l'*a* bref dans *mainya*; je n'ai pas suivi cette orthographe, qui d'ailleurs n'est pas la plus commune, parce que je ne vois pas ici de raison plausible pour l'allongement de la voyelle, *mainyu* étant le thème lui-même, et sans aucune addition, de l'adjectif *mainyu* (doué d'intelligence), et selon

les Parses, *céleste*. J'ai cru devoir conserver ici le sens que j'ai jusqu'à présent assigné à ce terme.

Le mot avec lequel il est uni en composition ne peut faire difficulté, et les manuscrits ne varient, en ce qui le touche, que sur la sifflante 𐬯 *ç* et 𐬱 *s*. L'une et l'autre peuvent se défendre également; car si l'on peut dire que 𐬯 *ç* est recherché par la voyelle 𐬀 *a*, qu'elle suit d'ordinaire, on peut répondre que le groupe 𐬱𐬙 *st* est parfaitement authentique en zend, et que la sifflante 𐬱 *s* est plus congénère à 𐬙 *t* que la sifflante 𐬯 *ç*. Mais ce sont là des nuances d'orthographe qu'un premier interprète peut laisser à ses successeurs le soin de déterminer avec la précision qui est toujours désirable, même dans les plus petites choses. Qui sait si la découverte de quelque vieux manuscrit ne bouleverserait pas ce que des copistes très-peu éclairés nous ont accoutumés jusqu'à présent à regarder comme des habitudes, sinon comme des règles d'orthographe? Quoi qu'il en soit, *táçtĕm* est le participe d'un radical qui répond au sanscrit तक्ष् *takçh* (fabriquer, travailler); c'est exactement le participe तष्ट *tachṭa*, sauf l'allongement de la voyelle du radical, allongement qui vient peut-être de l'influence d'une forme de dérivation, comme serait celle de la dixième classe.

Après le terme que nous venons d'analyser, paraissent trois mots qui nous sont tous également bien connus, ce sont *vaṅuhim daénăm mázdayaçnîm* « la bonne loi des adorateurs de Mazdâ. » Ces mots sont à l'accusatif; et comme il n'y a dans notre paragraphe

qu'un seul verbe, qui est *frâ barat* (il a apporté), il est clair que le texte a voulu dire que Mazdâ avait apporté à Homa la bonne loi des Mazdayaçnas. Mais est-ce comme addition au présent que Mazdâ lui avait déjà fait de la ceinture ou du vêtement constellé d'étoiles, que Mazdâ lui apporte ce don de la loi; de sorte qu'il faudrait traduire, en ajoutant *et*, qui manque dans le texte : « C'est à toi que Mazdâ a présenté la première ceinture étincelante d'étoiles, fabriquée par l'Être intelligent, *et* la bonne loi des adorateurs de Mazdâ? » Ou bien laissera-t-on les mots « la bonne loi des Mazdayaçnas » dans la situation où nous les montre le texte, c'est-à-dire juxtaposés à la ceinture divine, de façon que la loi des adorateurs de Mazdâ soit figurativement désignée sous le nom de la ceinture que portent les Parses. Je n'hésite pas, je l'avoue, à préférer cette seconde interprétation, et c'est une circonstance fort heureuse que ce sens, auquel me paraît mener directement le mouvement de la phrase, soit aussi clairement confirmé par la glose, un peu incorrecte d'ailleurs, de Nériosengh. Premièrement, l'interprète parse juxtapose, en manière d'apposition, les mots « la bonne loi des adorateurs de Mazdâ » à ceux qui désignent la ceinture céleste. Secondement, il ajoute cette glose assez curieuse : « La propriété qu'il a d'avoir l'Évanguin ou la ceinture, vient de ce que tout comme le Kuçti ne fait qu'un avec l'homme, ainsi la loi ne fait qu'un avec Homa; et quant à cette circonstance de ne faire qu'un, cela veut dire que tant

qu'on ne mange pas le Homa, on n'est pas ferme dans la loi. Or, la manière de manger le Homa est donnée dans l'Izîçni ou le Yaçna. » Après un pareil développement, il ne peut, ce me semble, rester le moindre doute sur le sens et la portée de notre texte zend; c'est bien une alliance entre Homa et la loi d'Ormuzd que ce texte indique, et cette alliance est exprimée dans ce langage figuré, quoique bien naturel, qui appartient au style antique. Homa fait comme le Parse, il revêt la ceinture religieuse; et cette ceinture est la loi même des adorateurs de Mazdâ, que lui apporte Ormuzd.

La seconde partie de notre paragraphe, qui commence à *aaṭ*, n'offre pas moins d'intérêt, et ajoute, si je ne me trompe, un trait de plus au tableau de cette alliance de Homa et de la loi d'Ormuzd. Le terme principal en est *aiwyâçtô*, que je lis ainsi avec le numéro VI S, le manuscrit de Manakdji, le numéro III S et le Vendidad Sadé. Le numéro II F préfère seul le *s* au *ç*, et l'édition de Bombay a très-fautivement *aiwyâoçtâ*. C'est le participe tiré du radical dont nous avons analysé tout à l'heure le substantif *aiwyâoḡhanĕm*; il signifie « ceint, revêtu », et c'est de cette manière que l'entendent Nériosengh et Anquetil. A ce participe se rapportent le verbe *ahé* (tu es), et le génitif du pronom *aḡhé*, que lisent de cette manière tous nos manuscrits, excepté le numéro VI S qui donne *ainḡhé*. Ce pronom se rapporte, par le genre, au terme qui désigne la ceinture, et, réuni aux deux autres mots

analysés tout à l'heure, il donne pour le tout la traduction littérale suivante : « tu es revêtu d'elle. »

Les trois mots qui suivent marquent le lieu de la scène ; c'est sur le sommet des montagnes. Anquetil l'entend ainsi, et Nériosengh dit, avec une précision plus grande : « Sur les sommets des montagnes, où tu es né, là cette loi est devenue une [avec toi]. » En effet, [illegible], que je lis ainsi, quoique tous nos manuscrits donnent ce mot sans [illegible] *u* final, les uns, comme le numéro VI S, avec un [illegible] *ch* médial, les autres avec [illegible] *s* comme le reste des Yaçnas, me paraît être le locatif pluriel du substantif *barĕchnu*, qui signifie *hauteur*. Les copistes sont si familiarisés avec la désinence *us*, nominatif des noms en *u*, et ils ont, en général, une connaissance si imparfaite de la déclinaison zende et une répugnance si marquée pour la répétition des syllabes semblables, que l'on comprend sans peine comment la voyelle finale [illegible] *u* a pu tomber et laisser un nominatif *barĕchnus* au lieu du locatif *barĕchnucha*, nécessaire ici. Et pour que la correction que je propose ne paraisse pas trop forte, je dirai que, dans d'autres passages, on trouve le mot même qui nous occupe écrit [illegible] *barĕchnuchva* avec la désinence *chva*, qui est l'augmentation assez fréquente, en zend, de la terminaison *chu*.

Ce terme est subordonné à [illegible] *paiti*, en sanscrit प्रति *prati*, préposition qui, en zend et avec le locatif, a le sens de *sur*, *au-dessus*, et qui se place en général après le terme qu'elle régit : Nériosengh la

rend d'ordinaire par *upari* (au-dessus). A ces mots « sur les sommets », il faut joindre, comme complément, *gairinãm* (des montagnes), terme qui nous est bien connu.

La fin de notre paragraphe renferme la partie la plus épineuse de cette discussion, et j'avoue même que le sens que j'en tire est si éloigné de celui qu'y voit Nériosengh, qu'il me reste quelques doutes sur la parfaite exactitude de mon interprétation. Mais comme je n'ai pu ni en trouver d'autre, ni justifier celle de Nériosengh, force m'a été de m'en tenir à la mienne. On va voir qu'elle se rattache par un point à celle d'Anquetil.

Le premier mot *drâdjaghê* est lu de cette manière par le numéro II F, le numéro III S, le Vendidad Sadé et l'édition de Bombay, qui cependant remplace à tort le *ê* final par *a*; le numéro VI S et le manuscrit de Manakdji écrivent *darâdjaghê*. La comparaison des variantes est en faveur de la forme contractée de ce terme et contre la forme développée en *darâ*. La théorie de la dérivation appuie également la première contre la seconde; si, en effet, *darâdj* se rattache à *dĕrĕz*, qui égale le sanscrit दृह् *drih*, le plus grand développement de ce radical ne peut être que *dârĕz* (et *dârĕdj*), ou *drâz* (et *drâdj*); car autrement, dans *darâdj*, la voyelle radicale se montrerait deux fois sous une double forme, l'une brève, l'autre longue. Or, cette forme *drâdj* est exactement celle que nous trouvons dans plusieurs mots appartenant à cette racine, et

notamment dans *drâdjista* (le plus long). Pour que des formes commençant par *dar* (*a* bref) soient parfaitement régulières, il faut que le *r* soit suivi du *ĕ scheva*, ou immédiatement de la consonne finale du radical; car alors l'orthographe *darĕz* ou *darz*, comme aussi celle de *darĕdj* ou *dardj* représente la modification nommée *guṇa* en sanscrit.

Ce point une fois établi d'une manière que je crois incontestable, il reste à déterminer ce qu'est au juste le mot *drâdjaghê*. Traité d'après les lois euphoniques propres au zend, *drâdjaghê* revient à *drâdjahê* ou plus exactement encore à *drâdjasê*, et sous cette forme il ne peut être qu'une 2ᵉ personne de l'indicatif présent d'un verbe, ou que le datif singulier d'un substantif neutre en *as*. Anquetil paraît s'être décidé pour la première opinion, puisqu'il traduit ainsi la fin de notre texte, « vous avez annoncé la parole sur les montagnes, » en supprimant, comme nous l'allons voir tout à l'heure, la moitié des mots qui terminent la phrase. Mais, je vois contre cette opinion les objections suivantes. Premièrement, chaque fois qu'il paraît dans les textes une forme réellement verbale de la racine *dĕrĕz*, elle prend la nasale; ainsi, on rencontre quelquefois dans le Vendidad proprement dit, le subjonctif et le précatif *drĕñdjayôis*, et *drĕñdjayâṭ*, qui peuvent servir de preuve de ce que j'avance. En second lieu, ce verbe veut toujours son complément à l'accusatif : nous en verrons plu-

sieurs exemples dans le Yaçna même. Enfin, Nériosengh n'a pas considéré le mot *drâdjaghé* comme un verbe, mais comme un substantif. Et, dans le fait, ce substantif existe et il est fréquemment employé dans nos textes, au nominatif et à l'accusatif neutre, 𐬛𐬭𐬁𐬘𐬋 *drâdjô*, « longueur, étendue, distance, » et, plus rarement, au locatif, 𐬛𐬭𐬁𐬘𐬀𐬵𐬌 *drâdjahi*. Tout concourt donc à nous engager à prendre *drâdjaghé* pour un substantif, qui est ici au datif singulier.

Reste le sens, et, ici encore, plus d'un doute est permis. La signification la plus ordinaire du mot *drâdjô* (pour *drâdjas*) est « longueur, distance. » C'est le sens que l'on retrouve dans le दीर्घं *dirgham* (long), de Nériosengh, et dans le mot *étendues* d'Anquetil; seulement, ce dernier l'applique, contre toute vraisemblance, aux montagnes sur le sommet desquelles Homa revêt la ceinture sacrée. D'un autre côté, le radical *dĕrĕz*, quand il est usité comme verbe, prend le sens spécial de « répandre au loin par la parole. » Laquelle de ces deux acceptions préférera-t-on ici? Parce que *drâdjaghé* est un substantif, lui refusera-t-on l'acception verbale de « répandre au loin, » et lui réservera-t-on, d'une manière exclusive, le sens primitif de « longueur? » J'avoue que je n'ai pu arriver à rien de satisfaisant en suivant cette hypothèse, et je n'ai pas hésité à donner au substantif *drâdjaghé* le sens qu'a le radical *dĕrĕz*, dans un si grand nombre de textes où il figure comme verbe. Cette opinion m'a paru justifiée par la facilité avec la-

quelle on peut concilier, dans le terme *drâdjaǧhé*, le sens du verbe avec le rôle du substantif. Pourquoi, en effet, n'aurions nous pas ici un de ces datifs exprimant le but, l'objet, dont le zend fait usage au lieu et place de l'infinitif, qu'il ne possède pas? Pourquoi l'idée d'étendue que renferme le substantif *drâdjô* ne pourrait-elle, suivant l'occurrence, se présenter sous l'un ou l'autre de ces deux aspects, l'état de repos (substantif abstrait), et l'état de mouvement (substantif verbal), de sorte que *drâdjô* signifierait à la fois et l'étendue et l'action d'étendre? C'est à cette solution que je me suis arrêté, et j'ai pris *drâdjaǧhé* pour le datif d'un nom signifiant littéralement « pour l'étendue, » et, avec addition de l'idée verbale, « pour l'action d'étendre, de répandre. » La suite de notre paragraphe va nous montrer ce qu'il s'agit ici de répandre, et nous mettre à même de comprendre comment ce terme peut très-bien se passer, en cette occasion, d'un complément qui le modifie d'une manière plus précise.

Le terme qui vient ensuite, [illegible], *aiwidhâitiçtcha*, est lu de cette manière par le manuscrit de Manakdjî, le numéro III S et le Vendidad Sadé; le numéro II F préfère la sifflante [illegible] *s*, signe du nominatif; le numéro VI S remplace le [illegible] *dh* par le [illegible] *d*, et l'édition de Bombay supprime l'i épenthétique, en lisant [illegible] . . . *dhâtiçtcha*. Je regarde l'emploi du [illegible] *ç*, devant la copule [illegible] *tcha*, comme nécessaire, et c'est ce qui m'a décidé en faveur de la leçon que donne le plus grand nombre des manuscrits.

Ce terme a complétement disparu de la traduction d'Anquetil. Nériosengh le remplace par un composé, उत्कृष्टप्रवृत्तिं, *utkrichṭapravrittim* « conduite ou vie excellente ; » mais c'est seulement après l'analyse du mot qui va suivre que nous serons en mesure d'apprécier la portée de cette interprétation, que j'avoue, dès à présent, n'avoir pu retrouver dans le mot *aiwidhâitiç-tcha*. Ce mot est pour moi un nominatif singulier d'un thème en *ti*; l'allongement de la voyelle doit être inorganique. Le thème *aiwidhâiti* se laisse décomposer en *aiwi* et *dhâiti*, ce qui nous donne la préposition *aiwi*, bien connue, et le nom *dhâiti*, dérivé de *dhâ*, et répondant à une forme sanscrite, धाति *dhâti*, si le radical, धा *dhâ*, conservait sa voyelle pure devant le suffixe *ti*. De cette analyse peut résulter le sens de « imposition » ou « constitution, » ou encore « création sur; » mais aucun de ces sens ne convient ici, et comme le radical sanscrit *dhâ*, précédé de la préposition *abhi*, forme des dérivés qui signifient « nom, appellation, parole, langage, » je suppose que ce sens doit également exister en zend, et que *aiwidhâiti* peut signifier « l'action de parler. » Et comme rien n'est plus commun que de voir, dans le dialecte védique, des noms abstraits en *ti* prendre le sens de noms d'agents, je pense que *aiwidhâitis* a pu signifier « celui qui parle, » et c'est dans ce sens que j'ai traduit.

Nos manuscrits varient beaucoup en ce qui regarde l'orthographe du mot suivant 𐬔𐬁𐬭𐬁𐬯𐬗𐬀, *gârâç-tcha*, que je lis de cette manière avec le numéro II F.

le manuscrit de Manakdjî et avec l'édition de Bombay, qui a l'*a* bref, leçon qui est peut-être préférable. D'un autre côté, le numéro VI S a *graûçtcha*, leçon qui est aussi celle d'un manuscrit de Londres; le numéro III S a *gravaçtcha*, comme un autre manuscrit anglais; le Vendidad Sadé, enfin, lit *grvaçtcha*. Entre toutes ces variantes, j'ai choisi celle qui se prêtait le plus facilement à l'analyse étymologique, et qui est aussi celle qu'appuye le plus grand nombre de manuscrits. En effet, *garus*, ou *garûs*, se présente comme le nominatif sing. masc. d'un thème *garu*, lequel est naturellement dérivé, au moyen du suffixe *u*, d'un radical, *gĕrĕ* ou *gar*, qui existe dans les textes. Au contraire, les leçons comme *gravaç* et *grvac* font présupposer un thème *grava* ou *grva*, lequel part d'un radical *gru*, que je ne connais pas en zend. Je ferai cependant remarquer que si, au lieu de *grvaç-tcha*, on lisait *gruç-tcha*, le thème *gru*, qui résulterait de cette leçon, pourrait fort bien aussi se rattacher à un radical *gar* qui aurait été contracté devant le suffixe *u*.

Ce mot n'a pas laissé plus de trace que le précédent chez Anquetil, à moins qu'il ne le faille chercher dans les mots « sur les montagnes; » mais il est clair que cette traduction repose sur le rapport apparent de *garûs* avec *gairi* (montagne). Nériosengh, au contraire, le traduit par « tu es pris, » d'où il faut conclure que la tradition rattache le mot qui nous occupe au radical signifiant *prendre*. En réunissant ce terme à ceux que nous avons analysés tout à

l'heure, pour présenter dans son ensemble la version qu'en donne Nériosengh on a ce sens : « Durant une longue, une éminente existence, tu es pris avec l'énonciation de la parole sacrée, » et cette version est accompagnée d'une glose peu claire, de laquelle je ne puis tirer d'autre sens que celui-ci : « c'est-à-dire que tu es recommandé dans la célébration de l'Iziçni jusqu'à l'état du corps postérieur [à cette vie], » ou, en d'autres termes, jusqu'au moment où commence la vie future. Évidemment, la tradition, telle du moins que la reproduit Nériosengh, trouvait dans les cinq derniers mots de notre paragraphe une recommandation au culte du Homa, qui enjoignait de le prendre, c'est-à-dire de le manger en prononçant la parole sacrée ou le Manthra, et elle promettait pour récompense une existence longue et vertueuse. Et j'ajoute, pour ne pas laisser la moindre obscurité sur ce point, que les éléments de cette notion se répartissent en quelque sorte ainsi : l'idée de longue existence était exprimée par *drâdjaghê aiwidhâitiçtcha*, celle de prendre le Homa, par *garâçtcha*, et celle de parole sacrée par *mãthrahê*.

De ces diverses attributions, la seule que je puisse reconnaître est la dernière. On sait déjà mon opinion sur les deux premiers mots; et, quant à *gariç-tcha*, je n'y puis voir autre chose qu'un substantif signifiant « celui qui chante, » du radical *gar*=गृ *gri* (chanter[1]). En un mot, pour rendre

[1] On rencontre souvent dans les livres parsis un mot qu'il

ces mots dans l'ordre où ils se présentent et conformément aux analyses données plus haut, il faudrait, selon moi, dire en français barbare : « Pour l'extension, et parleur et chanteur de la parole sacrée. » Or, comme les termes principaux de ce passage sont, en quelque manière, ajoutés et apposés à l'idée « tu as revêtu la ceinture sur le sommet des montagnes, » ce que je viens de traduire littéralement revient à ceci : « tu l'as revêtue sur le sommet des montagnes, prononçant et chantant la parole sa-

n'est pas inutile de citer ici, parce que le sens que je revendique dans mon texte pour *garôs* en rendrait peut-être mieux raison que ne fait celui de *prendre*, auquel, selon toute vraisemblance, les Parses doivent le rattacher. C'est le mot *garôisni*, écrit ailleurs *grôisni*, que l'interprète indien du Minokhered traduit par *prabôdha* (instruction), proprement « l'action d'éveiller l'intelligence. » Ce mot est employé dans un passage où il est question de la loi que Zoroastre a donnée au monde, après quoi le texte ajoute : [illegible] Nériosengh traduit ainsi ce texte : अन्यथा को ऽपि प्रबोधो नास्ति येन शुभं यत् इहलोकीयं परलोकीयं द्वयं सुविभक्तं निर्मलं प्रकटीतं प्राप्तुं परिज्ञातुं च. « c'est-à-dire « autrement, il n'existerait aucun enseignement par lequel le bien de ce monde et celui du ciel, si convenablement partagé et brillant, pût arriver et être connu. » (*Minokhered*, pag. 151 du man. de la Biblioth. roy. et pag 121 de mon man.) Il est sans doute possible que ce mot de *garôisni* exprime l'instruction reçue, et alors on le rattacherait au radical *gri* (déterminer), duquel dérive probablement le persan moderne گرای *garâi* (examen, recherche). Mais il est également permis de supposer que le sens de *chanter*, ou plus généralement « faire entendre une voix articulée, » a pu anciennement être exprimé par un radical voisin, puisque l'on trouve encore aujourd'hui en persan des mots comme گریه *giryah* et گریستن *giristan*, qui signifient *plainte* et *crier*.

crée, pour *la* répandre au loin.» Il me parait évident que le pronom *la*, que j'écris en italique afin de montrer que je l'ajoute, est bien virtuellement contenu dans le sens du mot *drâdjaghé*, «pour l'extension.» Je ne pense pas que *māthrahé* (de la parole) ou «de la prière,» soit le complément indispensable de ce mot, et j'ai d'autant moins de peine à comprendre que *drâdjaghé* soit ainsi employé seul, et dans la simple intention d'exprimer d'une manière générale «pour l'extension,» que, dans le Vêda, on trouve très-fréquemment des datifs de noms en *as*, ou, si l'on veut, des infinitifs en *sé*, employés de cette façon, et quelquefois même plus généralement encore, de sorte qu'il devient quelquefois difficile de déterminer du premier coup à quel terme de la phrase il les faut rapporter.

§ 26. Texte zend.

[illegible]
[illegible]
[1] [illegible]

Version de Nériosengh.

हूम गृहपतिरसि वीशपतिरसि जन्तुपतिरसि ग्रामपतिरसि किल त्वमदृश्यतया सर्वेषां पतिरसि वृद्धेः वेत्तृतायाः प-

[1] Ms. Anquetil, n° vi S, pag. 44; n° ii F, pag. 97; n° iii S, pag. 61; man. de Manakdji, pag. 210; *Vendidad Sadé*, p. 46; édit. de Bombay, pag. 50.

तिरसि किल त्वं शक्तो ऽसि दातुं महोत्साहत्वं त्वं विजय-
त्वं च मदीये उपरि ब्रूहि वपुषि आशीर्वादेन महोत्सा-
हत्वं भक्षमानसत्वं यत् कस्यापि सहायं [1. साहाय्यं]
नापेक्षते अदत्वं च यत् संपूर्णशुद्धिं वित्तं यस्मात् शुभं
प्रभूतं ॥

Traduction.

« Homa, chef des maisons, des villages, des villes, des provinces, chef par ta perfection de la science, je t'invoque, et pour la grandeur et pour la victoire, en faveur de mon corps, et pour une nourriture abondante en aliments. »

Voici comment Anquetil interprète ce passage : « Hom, chef des lieux, chef des rues, chef des villes, chef des provinces, protégez-moi, veillez sur moi; prononcez sur moi cette grande (parole; dites) que je sois victorieux. Nourrissez-moi; et que je sois comblé de biens. » La traduction que je propose ne diffère certainement pas beaucoup de celle qu'Anquetil a reçue des Parses, quant au sens général. Cependant les analyses qui vont suivre prouveront qu'elle a été obtenue par des moyens différents, et qu'elle se rapproche plus du texte.

Homa, dans ce paragraphe, est invoqué sous cinq titres, dont quatre expriment sa supériorité en tant que chef des quatre principales divisions du territoire, tel qu'on le trouve ordinairement partagé dans les textes zends. Il n'est pas très-facile de rendre les

noms de ces divisions par des synonymes parfaitement rigoureux; il en est que Nériosengh ne traduit pas, mais qu'il se contente de transcrire; et, quant aux interprétations d'Anquetil, il y en a une au moins dont la parfaite exactitude peut être contestée. Ainsi 𐬥𐬨𐬂𐬥𐬋 *nmânô*, que le numéro VI S lit 𐬥𐬆𐬨𐬂𐬥𐬋 *nĕmânô*, et le Vendidad Sadé 𐬥𐬀𐬨𐬂𐬥𐬋 *namânô*, orthographe qu'il faudrait probablement rétablir, contre le témoignage presque unanime des copistes, est rendu dans Anquetil par *lieu*, et dans Nériosengh par *maison*. Au commencement du chapitre XIV^e du Yaçna, Nériosengh donne même, certainement d'après des originaux pehlvis, la définition d'un *nmâna*, envisagé comme synonyme de *griha* (maison), en ces termes: पशुनरनारीयुग्मं गृहं, ce qui doit signifier « une maison formée d'un couple d'animaux domestiques et d'un couple d'homme et femme. » Cependant, malgré la précision de ce témoignage, je crois qu'on peut, dans d'autres cas, conserver l'interprétation d'Anquetil.

Le terme suivant est 𐬬𐬍𐬯 *viç*, que nos manuscrits et ceux de Londres écrivent tous de cette manière, en l'unissant en composition avec le mot *paiti*. Le Vendidad Sadé seul, et l'édition de Bombay, qui le suit d'ordinaire, ont 𐬬𐬍𐬯𐬋 *viçô*, séparé de 𐬞𐬀𐬌𐬙𐬌 *paiti*; c'est le même mot au génitif, « ô maître du village. » Mais je regarde cette leçon comme moins bonne que la précédente, quoiqu'elle soit grammaticalement irréprochable; elle vient sans doute de ce que les copistes, préoccupés de la désinence 𐬋 *ô* qui se trouve dans *nmânô*,

comme dans beaucoup d'autres noms en *a* employés en composition, ont voulu régulariser l'orthographe du second composé, en la rendant semblable à celle du premier. Peut-être aussi les copistes, en écrivant *viçô paiti*, ont-ils eu en mémoire l'expression, très-fréquente dans nos textes, de *viçô viçpaitis*, où, par une tautologie très-familière au plus ancien dialecte sanscrit, le mot *viç* est répété deux fois, d'abord seul, puis en composition. Anquetil traduit ce mot *viç* par *rue*, et Nériosengh ordinairement par *maison*. Au commencement du chapitre XIVe du Yaçna, *viç* est défini par Nériosengh de cette manière : पञ्चदशनरनारीयुग्मं वीसं « un *viç* formé de quinze couples d'homme et femme. » A ce compte, le *viç* répondrait à peu près à un hameau ou à un village ; mais, alors, d'où vient que Nériosengh lui-même remplace d'ordinaire ce mot par celui de *maison*?

Nous trouvons ensuite le mot *zañtu*, que tous nos manuscrits lisent de même, excepté l'édition de Bombay, qui a fautivement *zañtô;* le numéro VI S lit aussi incorrectement *zaiñtu*, mais l'insertion de cet *i* superflu vient probablement du voisinage du mot *daiñghu*, où l'*i* est nécessaire. Anquetil traduit ordinairement ce mot par *ville*, et c'est le sens que j'ai suivi. Nériosengh se contente de le transcrire, et le plus souvent même il le transforme en जंद *djamda* pour *djanda;* c'est ce que fait ici le manuscrit de Manakdji, et dans presque tous les autres endroits, le numéro II F et le numéro III S. Au cha-

pitre xiv[e] du Yaçna, Nériosengh définit ainsi le *djanda* : त्रिंशन्नरनारीयुग्मं जंदं, « un *Djamda* formé de trente couples d'homme et femme : » c'est exactement le double du village ou du hameau, mais il ne semble pas que cette population soit assez nombreuse pour former une ville. Le terme de *zañtu* ou *djañtu* signifie sans doute primitivement « être vivant, » et il se tire de *zan* ou *djan* (engendrer); s'il désigne en zend une circonscription territoriale habitée par des hommes, c'est en vertu d'une extension de sens analogue à celle qui donne à *viç*, dans le Vêda, le sens d'*homme*, et à *viç*, dans le Zend Avesta, celui de *maison* ou de *village*.

Mais ce qui me paraît plus remarquable ici, c'est la transformation que Nériosengh, certainement d'après le commentaire pehlvi, fait subir au mot *zañtu*, quand il l'écrit *djanda* pour *zanda*. En effet, *djanda* est l'orthographe indienne du mot que les Parses et Anquetil prononcent *zend*. C'est ainsi que je l'ai trouvé transcrit dans le court préambule qui précède les traductions indiennes des livres attribués à Zoroastre, ou des traités qui s'y rattachent[1]. De ce rapprochement, il faut conclure que, quel que soit le sens qu'on assigne, chez les Parses, au mot *djanda*, autrement dit *zend*, c'est au *zañta* des livres de Zoroastre qu'il faut en faire remonter l'origine. Ainsi, que le mot *zend* signifie *livre par excellence*, c'est-à-dire *le livre de Zoroastre*, comme le dit le Farhangh-i-

[1] *Comment. sur le Yaçna*, tom. I, pag. xv et xvi.

Djihanguiri[1], ou que *zend* signifie *vivant* (le livre de vie), ainsi que le conjecture d'Herbelot, qui, selon la remarque d'Anquetil[2], n'a eu probablement en vue que le rapport du mot *zend* avec le persan moderne زنده *zendeh* (vivant), il n'en restera pas moins vrai que le zend *zañta* a pour analogue en pazend *zanda*, et en persan *zend*.

Voilà pour la forme matérielle du mot; le sens seul reste encore à déterminer. Mais si j'ai bien fait de rendre le zend *zañta* par *ville*, comme le veut Anquetil et comme le ferait sans doute Nériosengh, s'il ne se contentait pas de transcrire le mot *zañta* par *zanda*; si, en second lieu, le Farhangh-i-Djihanguiri nous a conservé une tradition vraie dans ses traits les plus généraux, en interprétant *zend* par *livre sacré;* si enfin je ne me suis pas trompé en donnant le même sens au mot *djanda* des composés *idjisnidjaṁda* et *pahalavi-djaṁda*, employés par les traducteurs sanscrits des livres zends, il faudra reconnaître que le même mot qui signifiait *être vivant* et *ville*, a pris, sous la forme dérivée *zanda* et *zend*, le sens de *livre sacré*. Or c'est à peu près ce qui est arrivé, selon le Djihanguiri, au mot *pehlevi*, qui, dans une de ses acceptions, signifie à la fois *ville* et *langage de ville*[3]. Je regarde donc comme très-vraisemblable, sinon comme prouvé, que le mot *zanda* ou *zend*, dérivé de *zañta* (ville), signifie *le livre des*

[1] Anquetil, *Mém. de l'Acad. des inscr.* tom. XXXI, pag. 349.
[2] *Ibid.* pag. 355.
[3] *Ibid.* pag. 349.

gens ou des villes, et par extension, *la langue des villes*, quand on veut parler spécialement de la langue de ce livre, ce qui me paraît un usage beaucoup plus moderne. Et je vois dans cette application du nom de *ville* au *livre*, que l'on conservait sans doute dans les villes, quelque chose d'analogue à l'idée exprimée par la dénomination de *dévanâgarî*, « écriture des villes des Dieux, » par laquelle les brâhmanes désignent le caractère propre au sanscrit.

Au reste, à part les inductions que je viens de tirer du rapport qui existe à mes yeux entre le mot *zañtu* (ville), et *zanda* ou *zend* (livre sacré), je ne connais, dans les textes conservés à Paris, qu'un seul passage auquel il serait permis de demander l'explication du mot *zend*, et même celle du terme *avesta*, qui, comme on sait, s'y joint d'ordinaire pour désigner les livres révélés par Ormuzd à Zoroastre. Je vais citer ici ce passage, à cause de son importance d'abord, puis parce qu'Anquetil n'a pas vu que, pour rester fidèle à la tradition des Parses, c'est là qu'il aurait fallu chercher l'origine des mots *Zend avesta*. Je ne m'arrêterai cependant pas à démontrer l'insuffisance de l'explication qu'en a donnée ce savant, dans le mémoire auquel j'ai fait allusion tout à l'heure; on sait qu'Anquetil s'était peu occupé d'appuyer sur des connaissances philologiques, quelquefois minutieuses, mais toujours nécessaires, un savoir d'ailleurs fort étendu, et des lectures très-variées.

Le passage dont il s'agit ouvre la section x de

l'Iescht de Sérosch, et le chapitre LXIII[e] du Yaçna; et il se rapporte, comme toutes les autres parties de cet Iescht, à Sérosch, dont le nom est sous-entendu au commencement :

[illegible][1]

Voici maintenant la version de Nériosengh, que je fais suivre de celle d'Anquetil :

यत् तत् असौ बलिष्ठतरः विजयकरः सुजंह अविस्ताजंहः

[1] Ms. Anquetil, n° IV F, pag. 694; n° III S, pag. 557; n° VI S, pag. 206; n° II F, pag. 402; *Vendidad Sadé*, pag. 519. Je note ici quelques-unes des variantes les plus importantes que nos manuscrits fournissent pour ce passage. Tous ont *vĕrĕthraghna*, qui est plutôt la forme d'un adjectif que celle d'un substantif; on aimerait à retrouver ici la forme *vĕrĕthraghaya*, qui existe dans les textes en qualité de substantif, comme je le dirai bientôt. Le mot *haozāthwatcha* est écrit, soit en deux mots, *haozãm thwatcha*, soit en un seul, *hŏzāthwatcha* ou *hazāthwatcha*. Les manuscrits ont *vaidhyāitcha* ou *vaidhyātcha*; l'ā long est protégé à la fin du mot par l'addition de la conjonction *tcha*. La leçon *avãn* donne une 3[e] personne, pluriel de l'imparfait du conjonctif du radical *av* (protéger); on lit plus rarement *avān*, *avāni* et *avānm*. Tous nos manuscrits donnent unanimement *daênô*. Cette orthographe me paraît fautive, et on doit lire *daêna*, puisque ce mot est féminin, et qu'il est en composition avec *diçô*, qui est la *disô* et *daêsô*. J'ai cependant gardé *daênô*, pour montrer par un exemple de plus la tendance qu'ont les copistes à terminer en ô les premières parties d'un composé. On devrait peut-être aussi préférer *daêçô*, de *daêça* à *diçô* sans guna; mais cette dernière leçon est la plus commune. Le mot *daêna*, au génitif *daênayâo*, est répété en vertu d'un idiotisme qu'on remarque dans *viçô viçpaiti*.

रत्नाकरः श्रोशः प्राचरत् अमिशास्पंद्दानामुपरि सप्तद्वीपवत्यां पृथिव्यां दीनेर्दर्शयिता संतुष्ट्ये कुसेदस्य कुसेदमास्य सउशीत्राशस्य अभिलाषः स्वामिनः प्रकृष्टतरः प्राचरत् उपरि सृष्टिमत्यां जगत्यां

«Sérosch qui, grand, victorieux, vivant bien, très-intelligent, maintenant (comme) un Amschaspand, montre la loi aux sept Keschvars de la terre, accomplit le désir du roi et fait fleurir la loi dans ce monde existant[1].»

Aucune de ces deux traductions ne me paraît exacte, et je propose de leur substituer cette version plus littérale : «C'est avec sa grandeur et sa victoire, et sa bienveillance pour les villes, et sa science, que les Immortels excellents ont protégé la terre aux sept divisions[2], lui, qui, enseignant la

[1] *Zend Avesta*, tom. I, 11ᵉ partie, pag. 220 et 229.

[2] Le mot que je traduis ainsi est *haptô karchavairim*, littéralement «formée de sept Karchavars.» *Karchavairim* est l'accusatif singulier de l'adjectif féminin *karchavairi*, qui se rapporte à *zãm*, «la terre;» les Karchavars sont sept divisions dont les noms sont énumérés dans plusieurs parties du Zend Avesta, et qui ne sont pas tous également faciles à comprendre. L'adjectif *karchavairi* est dérivé de *karchavarê*, nom que les Parses prononcent *keschvar*, de même qu'ils prononcent *kesch* le zend *karcha* (sillon). Ce dernier mot, qui est fréquent dans le Vendidad Sadé, vient du radical *kĕrĕch*, en sanscrit *krich* (labourer, tirer des lignes). Avec le suffixe *varê*, que nous trouvons dans *daçvarê* (beauté), le mot *karcha* forme le dérivé *karchavarê*, que nos manuscrits lisent presque toujours *karchvarê*, orthographe vicieuse en ce qu'elle fait disparaître sans aucun motif l'*a* du primitif *karcha*. Tout en admettant que

loi, monarque souverain, marche au-dessus de ce monde existant. » Cette version repose sur cette hypothèse, que les mots *amatcha* et ceux qui le suivent jusqu'au verbe *avān*, sont à l'instrumental, de sorte que le texte, pour rehausser la grandeur de Sérosch, qui est le dieu de l'obéissance, veut dire que les Amschaspands se servent de ses hautes per-

varĕ soit ici le suffixe possessif dont j'ai constaté ailleurs l'existence, et que le mot *karchavarĕ* doive se traduire à peu près ainsi : « portion de terre limitée par un sillon, » j'aimerais cependant à supposer que le sens primitif du radical auquel paraît appartenir ce suffixe, c'est-à-dire de *varĕ*=*vri* (entourer), peut subsister encore dans *karchavarĕ*, que l'on devrait conséquemment traduire ainsi : « qui est entouré par un sillon. » On remarquera la forme du parsi *kêchvar*, qui est une sorte d'altération prâkrite opérée par le retranchement du *r*; elle semble prouver qu'on était dans l'habitude de dire *karchvarĕ*, car il semble que c'est pour éviter cette accumulation de consonnes que le premier *r* a été supprimé. Dans les textes pazends, ce mot est écrit *kêsvar*, avec un [illegible] *ê*, qui est certainement ici plus que le [illegible] *ĕ* bref, et qui doit représenter *ai*=*ê*, la voyelle *i* étant celle que le parsi aime à substituer à une consonne supprimée. En voici un exemple tiré du Minokhered pazend-sanscrit, dont je possède un exemplaire : [illegible], et en sanscrit : यत् द्वीपात् द्वीपे प्रव्रजते गन्तुं किं वा न हि ; « Est-ce qu'on peut aller d'un Kêchvar sur un autre Kêchvar, ou est-ce qu'on ne le peut pas ? » A quoi l'Intelligence céleste répond : [illegible], et en sanscrit : यत् द्वीपात् द्वीपे विना साहाय्येन इश-दानां अथवा साहाय्येन च देवानां अन्यथा गन्तुं न प्रव्रजते, « On ne peut aller d'un Kêchvar sur un autre Kêchvar autrement qu'avec le secours des Ieds ou le secours des Dêvas. » (*Minokhered*, pag. 134 et 135 du man. de la Bibl. royale; pag. 104 et 105 de mon man.)

fections pour protéger la terre, ou, en d'autres termes, protègent la terre par le moyen de ses grandes vertus. Je préfère ce sens à celui que donnerait la supposition que *ama* et les mots suivants sont des accusatifs. On ne pourrait en effet en tirer d'autre version que celle-ci : « c'est lui dont les Amschaspands ont protégé les grandeurs, etc. sur la terre ; » outre que cette interprétation ne présente pas une idée claire, elle a quelque chose de forcé qui suffirait pour la rendre douteuse.

Mais, en admettant même qu'on trouve plus tard le moyen de disposer autrement les mots de ce texte pour en obtenir une version différente, nous pouvons dès à présent examiner de près les deux termes à l'occasion desquels nous l'avons citée. Ces deux termes sont [illegible] *haozāthwatcha* et [illegible] *vîdyâtcha*. Anquetil y voit deux adjectifs, qu'il traduit par « vivant bien, très-intelligent ; » Nériosengh, au contraire, transcrit le premier de cette manière : *sudjamda*, et substitue au second le terme, familier aux Parses, de *avistâ*, ainsi : *avistâ-djamda*. Or, si *djamda* signifie *livre*, comme on pourrait le croire, d'après l'autorité de la tradition persane, nous pourrons dire que, dans la pensée de Nériosengh, les deux mots de notre texte signifiaient « qui a le bon livre (ou qui possède bien le livre), et qui a le livre de l'Avestâ. » Maintenant cette interprétation est-elle exacte? C'est ce que je n'oserais affirmer ; je pense même qu'elle substitue au sens primitif des mots un sens d'application obtenu postérieurement ;

mais, légitime ou non, cette interprétation est admise par les Parses eux-mêmes, et il importe de rechercher par quelle voie ils ont pu y arriver.

Je remarquerai d'abord que le mot *haozāthwa*, dont je fais un substantif à l'instrumental, est un terme dérivé d'un composé qui se trouve quatre fois dans le Yaçna [1]. Ce composé est *hazañta*, qui est donné comme épithète d'*Ahura*, et que Nérioseng traduit par «qui agit purement.» On voit déjà que les Parses ne sont pas tout à fait conséquents avec eux-mêmes quant à l'interprétation de ce mot; car si l'idée d'*action pure* se trouve dans *hazañta*; comment celle de *possesseur du bon Zanda* peut-elle exister dans *haozāthwa*? Mais si *zañtu* signifie *ville*, le composé *hazañta* voudra dire «qui a de bonnes villes,» ou peut-être, ce qui ne paraîtra pas trop forcé puisqu'il s'agit d'un titre divin, «qui protége bien les villes, bienveillant pour les villes.» Cela posé, *haozāthwa*, en admettant que la leçon soit correcte, sera un dérivé de cet adjectif *hazañta*, formé au moyen du suffixe *a*, qui exige l'augmentation de la première syllabe du thème. Je dis, si la leçon est correcte, parce que les copistes font quelquefois des fautes très-graves dans la transcription des mots rares, et que, notamment, ils emploient, souvent à tort, *ao* pour *a*; ensuite il est bien évident que le mot *haozāthwa*, en tant que substantif abstrait dérivé de *hazañtu*, est irrégulier au point de vue de la grammaire indienne, qui exigerait *háazantava*. Or

[1] *Vendidad Sadé*, pag. 347, 361, 390, 534.

on peut affirmer que notre dérivé zend n'a jamais eu cette forme, car autrement il ne serait écrit ni avec un [illegible] *th*, lettre dont l'aspiration s'explique par le contact du [illegible] *w*, ni avec un [illegible] *ā* (pour [illegible] *añ*), voyelle nasale qui est attirée par le [illegible] *th*. Toutefois, malgré cette irrégularité, l'unanimité des copistes qui donnent *haozāthwa*, et non *hazāthwa*, jointe à la nécessité de trouver ici un substantif, me confirme dans l'analyse que je viens d'en faire. Et j'ajoute que le mot qui nous occupe se trouve à l'ablatif sous la forme *haozāthwāț* dans un passage du chapitre XLIV^e du Yaçna, ainsi conçu : [illegible] [1], et où Nériosengh traduit *haozāthwa* par le substantif abstrait सुसेन्यता, « la qualité d'avoir une bonne armée que possède Bahman. » Ici le terme dont il s'agit est bien un substantif abstrait; il n'est pas transcrit, comme tout à l'heure, par *sudjañda*; et il faut peut-être le traduire : « par la sainte bienveillance de Bahman pour les villes. »

Maintenant, de ce que Nériosengh, c'est-à-dire l'interprète pehlvi qu'il a traduit, s'est contenté de transcrire le mot *haozāthwa* par *sudjañda*, j'en infère de deux choses l'une, ou qu'il prenait *zañta* (base fondamentale de *haozāthwa*) dans le sens constaté d'ailleurs de *ville*, ou de village comprenant un nombre déterminé de feux, ou qu'il regardait *zañtu* comme désignant le livre sacré ainsi nommé par les Parses. C'est manifestement la dernière interpré-

[1] *Vendidad Sadé*, pag. 358, 359; n° VI S, p. 167; n° II F, p. 302 et 303.

tation qu'il adopte, mais la première n'en reste pas moins justifiée par d'autres passages de sa glose; et sa version apporte une preuve nouvelle en faveur de l'opinion que je cherche à établir ici, savoir, que c'est du mot zend *zañta* (ville) qu'a été formé le mot par lequel les Parses désignent leurs livres sacrés.

Je passe au terme suivant, [Zend script] *vidyâtcha*, que je traduis *et par la science;* et je remarque, dès l'abord, que ce mot, remplacé dans la glose de Nériosengh par celui d'*Avistâ* (ou *Avesta*) est accompagné du terme *djañda*, qui n'est plus dans le texte. Cette addition me paraît une nouvelle preuve que *djañda* est pris dans le sens de *livre*, car je ne saurais donner au composé *avistâdjañda* d'autre signification que celle de « livre de l'Avistâ. » Le sens que j'assigne à *vidyâ* n'est pas plus douteux que celui que je viens d'attribuer à *zañta;* ce sens repose également sur le témoignage de Nériosengh, qui le traduit d'ordinaire par ज्ञानं (science); Anquetil lui-même n'est pas fort éloigné de cette idée, puisqu'il rend le mot par *très-intelligent*. C'est exactement le sanscrit विद्या *vidyâ* (savoir), ainsi que je le ferai voir tout à l'heure. Le témoignage de Nériosengh me paraît ici conduire aux mêmes inductions que j'ai exposées tout à l'heure sur le mot *zañta*. Il est clair qu'il trouve le nom moderne de l'*Avesta* dans la forme même d'un mot zend qu'il traduit d'ordinaire par *science*. Le passage de l'idée de *science* à la notion de l'*Avesta*, employé comme désignation de la science divine, est des plus faciles à comprendre; mais celui

de la forme matérielle de *vidyâ* à l'orthographe *avista* n'est pas aussi clair, parce que les intermédiaires nous manquent pour arriver de l'un à l'autre. On pourrait dire cependant que l'addition de l'*a* initial est une particularité propre à l'orthographe persane, et conjecturer que le *s* de *a-vista* est le résultat d'une contraction ou plutôt d'une assimilation qui aurait lieu en zend même si le radical *vid* (connaître) s'unissait immédiatement au suffixe *ta*, de sorte que *vid-ta* deviendrait *vista*. Toutefois, cette explication hypothétique ne me paraît pas assez appuyée pour être préférée, dès à présent, à celle que M. Müller a exposée à l'occasion du mot à forme pehlvie [illegible] *apstak*, qu'il a traduit par *id quod constitutum est*, et dont il tire le persan ابستا ou اوستا [1].

Quant à l'application que fait Nériosengh de ces mots, relativement modernes, de *Zend* et d'*Avesta* à la partie de l'éloge de Sérosch qui fait l'objet de cette discussion, je n'hésite pas à la croire erronée. Les mots de *Zend* et d'*Avesta* ne peuvent être exprimés dans ce texte ainsi que le veut Nériosengh; je puis m'être trompé sur la valeur exacte du terme *haozãthwa*; mais je ne puis admettre que les titres précités soient contemporains de l'invocation adressée à Sérosch, dont je viens d'analyser un fragment. Cependant, que les titres de *Zend* et d'*Avesta* se soient formés l'un de *zañtu* et l'autre de *vidyâ*, c'est

[1] *Essai sur la langue pehlvie*, dans le Journal asiatique, IIIe série, tom. VII, pag. 297.

ce qui me paraît certain pour le premier, et très-probable pour le second.

Je retourne au texte de notre paragraphe, où nous n'avons plus à examiner qu'un seul terme, celui de 𐬛𐬀𐬌𐬢𐬵𐬎 *daiñ̄ha*. J'ai montré ailleurs comment ce mot répondait d'une part au sanscrit दस्यु *dasya* et au persan ده *dih*. Il faut ajouter à cette série la forme pazende *dahi*, que l'on trouve dans 𐬛𐬀𐬵𐬌𐬎𐬀𐬙 *dahivaț*, suivant la version sanscrite *râdjan* (roi). Anquetil traduit invariablement *daiñ̄ha* par *province;* mais Nériosengh restreint considérablement cette signification en employant le mot ग्राम *grâma*, qui, dans son acception classique, désigne un village au milieu de la campagne. Selon l'interprète parse, le *grâma*, en tant que synonyme de *daiñ̄ha*, se compose de cinquante couples d'homme et femme, पञ्चाशन्नरनारीयुग्मं ग्रामः. Après avoir adopté pour le mot *zañtu* le sens de *ville* donné par Anquetil, il m'a semblé que je le devais suivre également, en ce qui touche *daiñ̄ha*. Je dois cependant remarquer que la valeur de ces dénominations a pu changer selon les temps, et qu'ainsi Anquetil a pu substituer, sans le vouloir, des interprétations modernes aux valeurs anciennes. D'un autre côté, le *grâma* de Nériosengh, avec sa population si peu nombreuse, ne doit pas représenter le sens de *daiñ̄ha* pour toutes les époques indistinctement, puisque le *dahivaț* pazend répond au mot *roi* dans le Minokhered. Quand tous les textes seront traduits, et qu'on pourra les comparer, on arrivera sans doute

sur ce point à des déterminations plus précises. C'est donc sous toutes les réserves nécessaires que je propose ces interprétations, qui sont pour la plupart celles d'Anquetil. Je remarque seulement que l'énumération de Nériosengh n'atteint pas un point très-élevé, puisque son dernier terme ne va pas au delà d'une réunion de cinquante couples.

Après ces titres, qui expriment la souveraineté de Homa sur les hommes rassemblés en société, le texte lui en accorde un autre qui indique la supériorité de son savoir. C'est le composé [illegible] *vidyâ paiti*, que Nériosengh traduit ainsi : « tu es le chef de la qualité de savant. » Il n'y a aucun doute que le zend *vidyâ* ne réponde au sanscrit विद्या *vidyâ* (savoir), et le sens de ce terme ne peut être incertain, quoique la version d'Anquetil n'en offre ici aucune trace; mais il est permis d'être en doute sur la véritable lecture. Presque tous nos manuscrits lisent [illegible] *vaidhyâ*, excepté le Vendidad Sadé, qui a [illegible] *vaêidyâ*, et l'édition de Bombay, [illegible] *vaêdhyâ*, leçon que porte aussi un manuscrit de Londres. Quoique l'orthographe qui donne à ce mot un [illegible] *d* soit la plus rare, je la préfère à celle qui est la plus commune; il me semble que le *dh* s'expliquerait tout au plus par l'influence du [illegible] *y*. Un point qui fait plus de difficulté, c'est l'orthographe de la première syllabe, qui varie suivant quelques manuscrits. Les leçons comme *vaê* ou *vaêi* avec l'*i* épenthétique s'expliquent fort régulièrement par la présence du *guṇa* qui frappe la voyelle du

radical *vid* (connaître). Mais la légitimité de ce *guṇa* est contestable, du moins elle ne se justifie pas par la grammaire sanscrite. Reste *vaidyâ*, qui conserve entier l'*i* de la racine, mais qui le fait précéder irrégulièrement d'un *a*, de façon que l'i semble épenthétique et appelé par l'influence du *y* de *dyâ*. Cette orthographe présente notre mot sous un faux jour, et je suppose que les copistes s'y sont trompés. Aussi ai-je cru pouvoir le supprimer et écrire *vidyâ*, quoique aucun manuscrit ne donnât cette leçon; la seule qu'on pourrait préférer serait celle de *vaêdyâ*, si l'on acquérait la certitude que la transformation de *vid* en *vaêd* devant le suffixe *ya* est authentique en zend.

Le composé que je viens d'examiner est modifié par le mot *çpanagha*, qui le précède, et que tous nos manuscrits lisent de même, sauf le Vendidad Sadé, qui oublie à tort le second *a*, de cette manière, *çpangha*. Nériosengh traduit ce mot par *vriddhi* (augmentation), sens vague, qui ne l'était peut-être pas autant pour le glossateur pehlvi, mais que je ne puis davantage déterminer. Quant à Anquetil, il n'est pas facile de voir quelle idée il se faisait de ce terme, que représentent dans sa traduction les mots *protégez-moi*. Il me semble que c'est l'instrumental singulier d'un nom en *as* (zend *ô*) qu'il faudrait analyser ainsi, *çpanagh-a*, de sorte que *çpanagh* reviendrait à *çpanas*, ou, selon l'orthographe zende, *çpanô*. Nous trouvons ce dernier mot dans les textes, mais avec un *â* long, *çpânô*, que

j'ai déjà traduit ailleurs par *excellence*, à l'occasion de l'adjectif *çpĕñta* et du superlatif *çpĕnista*. Seulement, si *çpanaghа* est l'instrumental de *çpânô*, il faudra supposer que le radical s'augmente au nominatif, en prenant un *â* long, et qu'il reprend sa forme primitive dans les cas indirects. Peut-être aussi, comme ce mot est rare, et qu'on manque, pour arriver à sa véritable forme, des ressources qu'offre la comparaison des passages parallèles, serait-il plus sûr d'admettre un double thème, l'un en *â* long, *çpânô*, l'autre avec *a* bref, *çpanagh* (pour *çpanô*). De toute manière, il semble qu'il faudra subordonner ce mot au composé *vidyâpaiti*, de cette façon, « par l'excellence, chef de la science. » Or, cette excellence ou perfection n'est vraisemblablement autre que celle que possède Homa.

Nous connaissons déjà le terme suivant, [zend] *amâitcha*, que Nériosengh traduit par *grand effort*, et Anquetil par l'adjectif *grand*. On sait que c'est un substantif qu'on doit chercher ici, et c'est pour cela qu'adoptant pour le fond l'interprétation d'Anquetil, je le rends par *grandeur*. Je ne reviendrais pas en ce moment sur ce mot, déjà expliqué, si je ne croyais nécessaire de condamner la leçon [zend] *ahmâitcha*, que donnent nos deux Yaçnas zend-sanscrits et l'édition de Bombay. D'après cette lecture, il faudrait traduire *et pour ce*, sans que le texte nous indique cependant à quel substantif faire rapporter ce pronom. Les copistes, assez familiarisés avec les formes indirectes du pronom [zend] *aêm*, auront confondu le

datif *ahmâi* avec celui du substantif *ama*, qui est *amâi* sans *h*.

La leçon que j'ai adoptée pour le mot suivant (en omettant *thwâ*, que nous savons être l'acc. sing. de *tûm*) est celle de deux manuscrits de Londres, qui lisent *vĕrĕthraghnyâitcha*. Elle est soutenue par le numéro VI S, avec cette seule différence, que ce manuscrit préfère le *g* au *gh* nécessaire ici, et par l'édition de Bombay, qui ajoute un *a* de trop, *vĕrĕthraghanyâitcha*. Les autres manuscrits ont *vĕrĕthraghnâitcha*. Je préfère la première leçon, parce qu'elle donne un substantif dérivé de l'adjectif *vĕrĕthraghna* au moyen du suffixe *ya*, de sorte que, *vĕrĕthraghna* signifiant *vainqueur*, *vĕrĕthraghnya* voudra dire *victoire*. J'avoue cependant qu'il y a une irrégularité dans ce mot, en ce qu'on s'attendrait à trouver la première syllabe du thème augmentée en *vâr*; mais on peut dire qu'il se passe ici la même chose que dans le plus grand nombre des adjectifs sanscrits qui dérivent de thèmes divers au moyen du suffixe *ya*.

Le terme que je viens d'analyser est suivi de *mâvôya*, que tous nos manuscrits lisent de la même manière, sauf l'édition de Bombay, qui donne à tort *mâvanya*. Nériosengh fait de ce terme un pronom qu'il met en relation avec *tanuyê* (pour le corps). Je crois que nous avons bien réellement ici un pronom; cependant, ce terme ne se représente pas assez souvent dans les textes, ni sous des aspects assez variés, pour qu'il soit facile d'en

expliquer définitivement la formation. J'y reconnais le pronom *mâ*, plus un suffixe *va*, dont la voyelle est changée en *ô* par l'influence du *v*, et qui, joint à *mâ*, fait le mot *mâva*, représentant presque le latin *meus*. Quant à la syllabe *ya*, finale de *mâvô-ya*, on peut hésiter sur sa valeur. Est-ce un suffixe nouveau, le suffixe *ya*, qui s'ajoute à un terme déjà régulièrement dérivé? ou est-ce seulement une formative de cas? Dans la première supposition, *mâvôya* serait une forme absolue, employée pour un cas donné, et ici pour le datif; dans la seconde, *ya* serait le reste d'une désinence de génitif ou de datif plus ou moins profondément altérée. La seconde explication me paraît inférieure à la première, parce que je trouve ce même mot de *mâvôya* joint à un terme qui n'a plus le même genre que *tanuyê*. De plus, la déclinaison des pronoms offre des particularités assez caractéristiques, surtout lorsque l'on remonte aux origines des langues anciennes, pour que l'on puisse s'attendre à quelques anomalies dans la forme des dérivés pronominaux. Si, en sanscrit, l'adjectif neutre अस्माकं *asmakam*, qui signifie proprement *le nôtre*, a pu servir de génitif pour le pluriel du pronom de la première personne, le thème de l'adjectif *mâvôya* (le mien) ne pourrait-il pas avoir été employé, en zend, pour indiquer, d'une manière générale, que celui qui parle possède une telle chose ou une telle qualité, indépendamment du genre et du cas où est placé le nom de cette qualité ou de cette chose? Et ne pourrait-on pas supposer encore que, dans *mâvôya*,

le *m* final a pu disparaître comme dans la désinence du duel *bya* pour *bhyâm?* Ce ne sont là que des conjectures, insuffisantes peut-être pour rendre compte de ce mot difficile; mais je devais les indiquer, puisque les textes ne nous fournissent pas des moyens plus directs d'explication. Quoi qu'il en puisse être, le sens possessif de *mâvôya* ne me paraît pas douteux.

Je ne ferai sur les mots déjà connus de [illegible] [illegible] *upamruyê tanuyê* qu'une seule remarque; c'est que Nériosengh, comme Anquetil, paraît en ignorer le véritable rôle, quand ils traduisent, l'un, « dis sur mon corps, en forme de bénédiction, la grande énergie, le grand courage, qui n'a besoin de l'assistance de personne; » et l'autre, « prononcez sur moi cette grande parole. » J'ai déjà dit plus haut que *mruyê* est une première personne, et qu'il faut le traduire par *je dis.* L'idée d'infériorité et de respect qu'exprime la préposition *upa*, en s'ajoutant à ce verbe, nous conduit à un sens tel que celui d'*invoquer, supplier.* Ce verbe a pour complément direct le pronom *thwâ* (toi) à l'accusatif; et les objets de l'invocation sont exprimés par tous les autres mots de notre paragraphe qui sont au datif. Je regarde cette analyse comme inattaquable, et je remarque en même temps qu'elle explique comment le sens adopté par Nériosengh et par Anquetil a pu sortir de la fausse manière d'envisager le rôle de *mruyê.*

Il ne reste plus à expliquer que les quatre mots terminant notre paragraphe et exprimant le dernier objet pour lequel Zoroastre s'adresse à Homa. La

lecture du premier présente quelque incertitude : ainsi le numéro vi S, le Vendidad Sadé et trois manuscrits de Londres, l'écrivent comme je l'ai fait, [illegible] *thrimâitcha;* l'édition de Bombay, quoique se trompant sur la finale, confirme également cette leçon, en lisant [illegible] *thrimâtcha;* mais, d'un autre côté, les Yaçnas zend-sanscrits, y compris le plus ancien, celui de Manakdjî, lisent [illegible] *thrĕmâitcha.* Or, comme nous savons que la voyelle [illegible] *e*, devant un [illegible] *m*, n'est que la transformation d'un *a*, quand elle n'est pas un simple *scheva*, la leçon *thrĕmâi* devrait être ramenée à *thramâi.* Ajoutons que les copistes confondent si souvent les lettres [illegible] *a*, [illegible] *e* et [illegible] *i*, que peut-être la leçon *thrimâi* elle-même doit revenir à *thramâi.* Toutefois, c'est l'orthographe de *thrimâi* que j'ai adoptée, parce qu'elle est donnée par le plus grand nombre des manuscrits.

Ce mot rare ne reparaît plus, à ma connaissance, que dans un passage du Fargard xxi du Vendidad, où il est appliqué au lait, duquel le texte dit : [illegible], et dans un autre endroit, [illegible][1]; ce qu'Anquetil traduit : « qui est la nourriture des enfants. » Si dans le composé *pathrô thrimô*, ou, selon une autre lecture, *pathrahê thrimô*, le mot final *thrimô* (ici au nominatif) signifie *nourriture*, on ne doit pas s'étonner qu'Anquetil rende le *thrimâi* de notre paragraphe par *nourrissez-moi*, sauf l'emploi erroné du verbe pour le substantif. Les textes ne

[1] *Vendidad Sadé*, pag. [illegible] et 502; édit. de Bombay, pag. 536 et 540; ms. Anquetil, n° v S, pag. 560 et 563.

me fournissent aucun moyen de contrôler cette interprétation, que j'adopte; je remarque seulement que *thrima* (forme absolue dont nous avons ici le datif) pourrait se rattacher au radical sanscrit त्रै *trâi* (protéger), si surtout il devenait possible d'en découvrir une forme en *i*, comme *tri*. Au reste, la difficulté que présente la détermination exacte de la racine d'où vient ce terme s'est déjà offerte à l'occasion d'un verbe de signification analogue, dont j'ai analysé le parfait *tuthruyê* (il a nourri), dans mon Commentaire sur le Yaçna[1]. Je suis cependant moins éloigné que je ne l'étais alors d'isoler le radical sanscrit त्रै *trâi* (protéger) des formes zendes dérivées de syllabes, comme *thri* et *thru*, auxquelles, d'accord avec la tradition, j'assigne la signification de *nourrir*. Le rapport qui peut exister entre *trâi* (protéger) et *thru* (nourrir) est sans doute encore obscur; mais celui que je soupçonne entre *thrima* et cette même racine *trâi* paraît plus clairement, quelque leçon qu'on adopte. Si c'est *thrima*, on aura pour radical *thri*, qui n'est pas fort éloigné de *trâi*; si c'est *thrêma*, comme cette orthographe cache un thème *thrama*, on retrouvera encore le radical *trâi* sous la forme *thra*, la voyelle étant abrégée par une cause qui ne m'est pas connue.

Ces rapprochements paraissent même favorisés par la glose pehlvie et par la tradition, telle qu'Anquetil l'a reproduite dans son Zend Avesta. Ainsi, au Fargard xv[e], il est plusieurs fois question de l'o-

[1] *Comment. sur le Yaçna*, tom. I, pag. 144.

bligation qui est imposée au maître de la chienne de nourrir ses petits, et le texte emploie cette formule : [illegible], suivant Anquetil, « il faut absolument qu'il la nourrisse, » et plus exactement peut-être : « tout cela pour qu'il nourrisse ou protége. » Ici *thrâthrĕm* est bien réellement un substantif dérivé de *trâ*, pour *trâi;* ce serait, en sanscrit, *trâtram;* et si Anquetil, sur le témoignage des Parses, y a vu l'idée de *nourrir*, c'est que la tradition associait ces deux idées de nourriture et de protection. La seconde, à mon sens, conviendrait ici aussi bien que la première; mais telle n'est pas tout à fait la question, et, quel que soit le sens ou les sens de *thrima*, *thrĕma*, *thâthra*, ce que je désire constater, c'est que les Parses trouvent ces sens analogues entre eux. Cela ressort très-clairement de la glose pehlvie, qui n'a qu'un seul et même terme pour le mot *thrima* (nourriture) dans *puthra thrĕmô*, rendu par [illegible][1], et pour *thrâthrĕm*, rendu par [illegible][2] et [illegible][3]. Je ne suis pas assez familiarisé avec les idiomes sémitiques pour dire si ce mot, que je lis *çrâichn*, appartient primitivement à l'un d'eux. Quant à présent, il me paraît n'être que la transcription du zend *thrâ*, avec la formative arienne (et notamment pazende) de *ichn*. Or, si cette explication n'est pas erronée, le pehlvi nous ramène à un radical *thrâ*

[1] Ms. Anq. n° v S, pag. 561.
[2] *Ibid.* pag. 139.
[3] *Ibid.* pag. 140.

(qu'il transcrit *çrû*), et ce radical se trouve donné comme le fonds commun de *thrima* et de *thrâthra.*

Je ne dois pas oublier de dire que Nériosengh traduit le mot qui vient de nous occuper, par *prospérité*, *abondance*, et, à la fin de sa glose, par *richesse*. Il m'a semblé que ce sens était inférieur à celui que donne Anquetil, parce qu'il est plus abstrait. Je remarque seulement que l'ensemble de la glose de Nériosengh revient à peu près à la version d'Anquetil, puisque, après avoir traduit un peu librement la fin de notre paragraphe comme il suit : « et une prospérité abondante en pureté, » il ajoute : « une richesse d'où vient un bonheur abondant. » Peut-être même le composé संपूर्णशुद्धिं *sampûrṇa-çuddhim̃* n'est-il qu'une mauvaise lecture pour संपूर्णशुभं *sam̃pûrṇa-çubham̃*, auquel cas il faudrait traduire « une prospérité abondante en biens. »

A ce terme est joint, à l'aide du relatif *yaṭ*, le composé *pôuru baokhchnahê*, sur le sens fondamental duquel il ne semble pas qu'il puisse exister aucun doute. Quoique le substantif *thrimâi* soit au datif, et *baokhchnahê* au génitif, le rapport de ces deux termes n'en est pas moins certain; il se justifie par l'échange perpétuel que les textes font de ces deux cas. Des deux parties dont se compose l'adjectif qui termine notre paragraphe, le premier, *pôuru*, est écrit *paouru* dans le numéro VI S, le numéro II F, le manuscrit de Manakdji; *pouru* dans le Vendidad Sadé, et *pôuru* dans le numéro III S, ainsi que dans l'édition

de Bombay. C'est l'adjectif, déjà analysé ailleurs, qui signifie *abondant*.[1]

La leçon [illegible] *baokhchnahê*, qui est celle du numéro VI S, du numéro II F, du manuscrit de Manakdjî, d'un manuscrit de Londres et du Vendidad Sadé, sauf que ce dernier manuscrit lit [illegible] *aô* pour [illegible] *ao*, et que tous, excepté le numéro VI, ont [illegible] *s* au lieu de [illegible], est le génitif singulier masculin d'un thème en *a*, *baokhchna*. Le numéro III S et l'édition de Bombay suppriment le *kh* et lisent [illegible] *baosnahê*; mais, si je ne me trompe pas sur l'origine de ce terme, le *kh* est indispensable, parce qu'il représente un *dj* radical, *baokhch-na* dérivant du radical भुज् *bhudj* (manger), de sorte que *baokhch-na* est, sous une forme un peu différente, le sanscrit भोजन *bhôdjana*. Dans ce mot, le groupe *khch* représente le *dj* du radical *bhudj*, dont l'élément *j* est remplacé par *ch*.

Il ne faudrait cependant pas s'étonner si un besoin d'adoucissement facilement concevable avait fait disparaître la gutturale, et ainsi serait expliquée la leçon *baosnahê* de plusieurs de nos manuscrits. Il y a même quelques raisons de croire que cette leçon serait plus fréquente, si ce mot se représentait plus souvent dans les textes que nous possédons. Ainsi je la trouve au commencement de l'Iescht de Khordad, dans un passage où Ormuzd annonce qu'il a donné toutes les prospérités aux hommes saints :

[illegible]

[1] Ms. Anq. n° IV F, pag. 444; n° III S, pag. 465.

[1] [illegible]. « J'ai donné aux hommes saints les prospérités, les protections, les plaisirs et les aliments (ou les jouissances). » Dans les deux manuscrits que nous possédons de l'Iescht auquel est emprunté ce morceau, le terme qui nous occupe est écrit *baosnâo* avec une sifflante, sans la gutturale *kh*. Peut-être faudrait-il remplacer le [illegible] *s* par [illegible] *ch*; mais il n'en reste pas moins établi que la sifflante s'est substituée au *dj* primitif devant la nasale du suffixe *na*.

Il faut même admettre que le radical *bhadj* a pu se modifier en zend suivant des lois euphoniques propres à cet idiome, sans passer par la gutturale *kh*. Je trouve, si je ne me trompe, une occasion d'appliquer cette remarque dans le mot [illegible] *baozdri* et [illegible] *baojdri*, qu'on lit vers la fin du Fargard xv^e^ du Vendidad, où il est rapproché de [illegible] *barĕthri*[1]. Il est à peu près certain que *barĕthri* signifie « celle qui porte[2], » et *baozdri* « celle qui nourrit ou fait manger. » Or *baoz-dri* se divise naturellement, 1° en *baoz* ou *baoj*, syllabe qui n'est que le radical *bhadj* lui-même modifié par le *guṇa* et adouci en *z* ou *j*, lettres qui se présentent comme le substitut du *dj* primitif, 2° en *dri*, qui est le suffixe *tri* (féminin de *tar*), dont la première consonne est changée en *d* par l'influence de la lettre douce qui le précède; de sorte que le

[1] *Vendidad Sadé*, pag. 439 et 440.

[2] Le sens assigné ici à *barĕthri*, féminin du nom d'agent *barĕtar* est mis hors de doute par ce passage de l'Iescht des Férouers : [illegible] [illegible] [illegible]. « Ils arrachent les enfants à celles qui les portent. » (Ms. Anq. n° III S, pag. 569.)

zend *baozdri* répond exactement au sanscrit *bhôktri*, sauf la signification causale que je crois trouver dans *baozdri*. Il semble résulter de cette analyse que le radical *bhudj* s'est directement changé en *baoz* sans passer par la forme *baokhch*; ici, en effet, la gutturale *kh* ne paraît appelée par aucune nécessité euphonique.

Au reste, si je traduis *baokhchna* par *aliment*, c'est à la fois et la vraisemblance de la dérivation exposée tout à l'heure, et la simplicité du sens qui en résulte, qui m'y décident. Mais il est à peine besoin de faire observer que ce mot peut désigner, en général, tout objet dont il est possible de tirer quelque jouissance, et même l'action d'en jouir. Cela doit résulter de l'étendue de signification du radical *bhudj*.

(La suite à un prochain cahier.)

ÉTUDES

SUR LES ANCIENS TEMPS DE L'HISTOIRE CHINOISE,

PAR M. ÉD. BIOT.

Temps antérieurs à la dynastie des Hia.

Je n'entreprendrai point d'exposer au long les idées des Chinois sur l'origine du genre humain. Comme tous les peuples asiatiques, les Chinois ont une série de temps fabuleux avant le commencement de leur chronologie régulière. C'est une ancienne tradition, parmi eux, que le premier qui gouverna le monde fut *Pan-kou*. Ce nom ne paraît pas avoir de signification particulière. Ils appellent aussi cet être primitif *Hoen-tun*, du nom même du chaos, et disent qu'il débrouilla le chaos et dirigea les diverses formations, sans faire mention de l'intervention de la divinité dans cette grande œuvre. Après Pan-kou s'écoulèrent trois grandes périodes ou âges du monde. Pendant la première, qui fut de dix-huit mille ans, régnèrent treize princes nommés *Thien-hoang*, les Augustes de l'âge du Ciel. Pendant la seconde, qui dura également dix-huit mille ans, la terre fut gouvernée par onze princes nommés *Ti-hoang*, les Augustes de l'âge de la Terre. La troisième période embrasse quarante-cinq mille six cents ans, durant les-

quels régnèrent neuf princes nommés *Jin-hoang*, les Augustes de l'âge de l'Homme. Ces longues périodes ont été construites par des historiens modernes, dont les premiers, Lo-pi, Lieou-jou, écrivaient vers la fin du XII[e] siècle de notre ère[1]. Les noms qu'ils ont inventés pour les chefs primitifs du genre humain, pendant ces trois âges ou périodes, se rapportent aux trois grandes influences *du ciel*, *de la terre*, *de l'homme*, qui servent encore aujourd'hui de termes généraux de classification dans les encyclopédies chinoises d'histoire naturelle. Lieou-jou, Lo-pi et leurs imitateurs ont pris ce qu'ils ont dit dans le Chan-haï-king et autres livres des sectateurs du Tao, qui sont remplis de rêveries fabuleuses[2].

Après l'âge des Jin-Hoang, les mêmes auteurs modernes font régner un prince, *Yeou-tchao*, qui apprit aux hommes à bâtir des cabanes, et un prince, Soui-jin, qui leur apprit à faire du feu et à s'en servir pour cuire leurs aliments. Le nom du premier signifie littéralement : « Il y eut des cabanes. » Le nom du second signifie : « l'homme à l'instrument pour le feu. » On voit clairement que les règnes de ces souverains ont été imaginés pour personnifier les auteurs inconnus de ces premières in-

[1] Lieou-jou a composé le Thong-kien-waï-ki, ou recueil de documents en dehors de l'histoire authentique. L'ouvrage de Lo-pi est connu sous le nom de Lo-sse ou Lou-sse.

[2] On peut juger du Chan-haï-king, ou livre des montagnes et des mers, par l'extrait que M. Bazin en a donné dans le tome VIII du Journal asiatique, 3[e] série. Ce livre, dit Gaubil, est un ramas fabuleux et de mauvais goût.

ventions. Ceux qui voudront avoir plus de détails sur ces temps fabuleux du monde chinois pourront consulter les recherches faites, à ce sujet, par le père Prémare sur des compilations chinoises qui sont au moins du XIIe siècle de notre ère[1]. Confucius et Meng-tseu, qui vivaient, l'un au VIe siècle, l'autre au IVe siècle avant notre ère; Sse-ma-thsien, qui écrivait sous les Han occidentaux, cent ans environ avant J. C. ne se sont pas hasardés à remonter aussi haut. Sse-ma-tching même, qui a commenté Sse-ma-thsien au VIIIe siècle de notre ère, sous les Thang, a seulement ajouté à sa compilation les traditions qu'il a pu recueillir sur les trois anciens chefs des Chinois, Fou-hi, Niu-wa, Chin-nong, qu'il appelle les trois Hoang[2]. L'illustre Sse-ma-kouang, qui a examiné les documents anciens dans son livre Ki-kou-lou, rédigé de l'an 1070 à l'an 1080, a de même rejeté comme inadmissibles les règnes supposés avant celui de Fo-hi. Ce qui nous reste des monuments de l'antiquité chinoise ne permet pas, en effet, d'inventer à plaisir des dynasties impériales dans la nuit des temps.

Les premiers souvenirs de cette antiquité qui

[1] Elles ont été publiées par de Guignes, dans son introduction à la traduction du Chou-king par Gaubil.

[2] Le grand recueil des rits des Tcheou, publié au Ier siècle de notre ère, mentionne les trois Hoang, à l'article du Waï-sse ou historien de l'extérieur. Il y est dit que cet historien impérial est chargé de la conservation du livre des trois Hoang, et des cinq Ti. Il n'y a pas plus d'explication, et d'après les meilleurs commentateurs, ces noms désignent des souverains anciens que nous verrons paraître plus loin dans l'histoire régulière.

soient généralement admis comme authentiques ont été réunis dans les livres sacrés, King, par le célèbre Koung-tseu, autrement Koung-fou-tseu, dont les missionnaires européens ont latinisé le nom et fait Confucius. Koung-tseu vivait au VIe siècle avant notre ère; il n'a précédé Hérodote que de quelques années. Il rédigea trois de ces livres sacrés : l'Y-king, ou livre des mutations ou des sorts; le Chou-king, ou livre de l'histoire; le Chi-king, ou livre des anciens chants. On lui attribue également la rédaction ou révision du quatrième livre sacré, le Li-king, livre des rites anciens; mais ce livre a été perdu et remplacé, vers notre ère, par une collection de mémoires assez indigestes, connue sous le nom de Li-ki. Le Chou-king lui-même ne nous est pas parvenu dans son entier; et ce livre, dont le titre fait beaucoup espérer, ne commence pas par un exposé méthodique des plus anciens souvenirs; il ne les rapporte qu'incidemment, parce qu'il ne commence qu'avec l'histoire dite régulière. Ses citations isolées ont ensuite été coordonnées et discutées, plus tard, avec celles qui se trouvent éparses dans les autres livres sacrés, ainsi que dans des ouvrages composés par Koung-tseu et par des auteurs qui l'ont suivi immédiatement. J'aurai soin de noter successivement les noms de ces ouvrages.

Si nous remontons aux indications les plus anciennes des livres sacrés, il nous faut consulter le premier, nommé Y-king. A ce livre, très-obscur et d'un sens mystique, est joint un appendice connu

sous le nom de Hi-tse, lequel, à en juger par les citations entremêlées à son texte, est plutôt l'œuvre des continuateurs de Koung-tseu que celle de Koung-tseu lui-même[1].

L'article 1er, chap. XIIe de cet appendice, présente, comme premier auteur de la civilisation humaine ou chinoise, un personnage nommé Pao-hi ou Fo-hi, qui découvrit, par l'inspection attentive du ciel et de la terre, les figures symboliques, dites les huit *koua*, et formées de trois traits rectilignes, juxtaposés. Les trois lignes de chaque koua, étant combinées en plusieurs manières, produisent soixante-quatre koua, chacun de six lignes. Ces figures sont probablement les vestiges d'une écriture primitive[2]; mais, suivant les Chinois, chacun des traits dont elle se compose y tient la place d'un élément naturel[3]. Les soixante-quatre combinaisons de ces traits renferment toutes les combinaisons possibles de ces éléments, et représentent les principes les plus parfaits de toutes les connaissances humaines. L'explication de ces *koua* combinés passe, aux yeux des Chinois, pour le plus sublime effort de l'esprit humain, et les hommes les plus célèbres de leur antiquité ont passé un temps considérable à chercher cette explication.

Le livre Y-king est spécialement consacré à l'in-

[1] Cet appendice a été traduit par le père Regis, à la suite de sa traduction latine du Y-king. (Voyez l'édition qu'en a donnée M. Mohl.)

[2] Gaubil, Traité de chronologie chinoise, page 78.

[3] Les éléments naturels des Chinois sont : la terre, le feu, l'eau, le bois, le métal.

terprétation de ces figures mystérieuses, et contient le résultat des travaux faits à ce sujet, au XII[e] siècle avant notre ère, par le célèbre prince de l'ouest Wen-wang et par son fils Tcheou-koung; au VI[e] siècle avant notre ère également par le célèbre Koung-tseu. Les noms donnés à l'inventeur de ces koua, Pao-hi, « celui qui saisit la victime, » Fou-hi, « celui qui soumet la victime, » indiquent que ce personnage institua le premier des sacrifices avec des animaux vivants. Une ancienne compilation de notions astronomiques et de calculs mathématiques, intitulée Tcheou-peï, dit que Pao-hi divisa le ciel en degrés[1]. Il passe donc pour le père de l'astronomie. Ce passage se trouve dans la première partie du Tcheou-peï, partie attribuée par la croyance générale au célèbre Tcheou-koung, qui vécut au XII[e] siècle avant notre ère, et fut le premier législateur régulier des Chinois.

Le Hi-tse dit : « Après Fo-hi, Chin-noung régna. Il enseigna aux hommes l'art de construire des charrues, et leur apprit à s'en servir pour cultiver la terre. Il établit des foires et marchés, qui se tenaient à l'heure de midi. Le nom de Chin-noung signifie « esprit ou intelligence supérieure de l'agriculture. » Chin-noung fit ces inventions ou fonda ces institutions en étudiant profondément le sens mystérieux de deux des koua[2].

[1] Voyez le commencement de ma traduction du Tcheou-peï, Journal asiatique, tom. XII et XIII, 3[e] série.

[2] Liu-pou-weï, ministre de Thsin-chi-hoang, vers l'an 230 avant J.C.

Entre Fo-hi et Chin-noung les compilations modernes placent Koung-koung et Niu-wa. Koung-koung, dont le nom a le même sens que πανοῦργος en grec, mit le trouble dans le monde entier; il fut cause d'un grand désordre physique. Niu-wa, femme, sœur ou fille de Fo-hi, répara la voûte ébranlée du ciel, et fit mourir Koung-koung. Le Koue-yu, recueil de discours politiques, composé par Tso-khieou-ming, contemporain de Koung-tseu, cite Koung-koung comme ayant gouverné le monde ou usurpé l'empire dans un temps antérieur à Hoang-ti, premier souverain dont le règne soit historique[1]. Deux savants lettrés, Hoaï-nan-tseu et Kia-koueï, qui vivaient, le premier un siècle avant l'ère chrétienne, et le second un siècle après, placent ce mauvais génie Koung-koung beaucoup plus tard, et le font combattre contre l'empereur ou chef souverain Tchouen-hiu, après le règne de Hoang-ti. On peut donc croire que c'est une personnification du génie du mal, tandis que Niu-wa est une personnification du génie du bien. La computation chinoise moderne place les premiers troubles causés par Koung-koung vers l'an 3335 avant J. C. et Gaubil a vu dans ce récit un souvenir vague du déluge de Noé[2].

attribue à Chin-noung une mesure de la terre entière, qu'il parcourut sur un char volant. (Voyez le Liu-chi-tchun-thsicou.) Il est trop évident que Liu-pou-weï a inventé cette mesure, d'après les observations au gnomon, faites avant lui.

[1] Koue-yu, 1re partie, discours sur les eaux débordées.

[2] Voyez Gaubil, *Traité de chronologie chinoise*, page 6, pour cette

Liu-pou-weï, auteur du IIIe siècle avant notre ère, et Chi-tseu, qui le précéda de deux siècles environ, font régner après Chin-noung soixante et dix souverains de la même famille ou dynastie. On n'en compte ordinairement que sept, qui régnèrent trois cent quatre-vingts ans, et dont le dernier fut obligé de fuir devant un chef rebelle, nommé Tchi-yeou (excès de méchanceté). Ce Tchi-yeou est cité dans le livre sacré de l'histoire, le Chou-king, au chapitre Liu-hing. Il est dit que, selon les anciens documents, Tchi-yeou ayant excité des troubles, son exemple pervertit les hommes, qui étaient auparavant innocents. Le Chou-king ne donne pas la date de ce Tchi-yeou. Les commentateurs les plus renommés le dépeignent comme une sorte de démon, ayant les ailes et le corps d'une bête, et savant dans la magie. Encore aujourd'hui, les comètes chevelues sont appelées en Chine l'étendard de Tchi-yeou. Ce mauvais esprit fut combattu avec courage par un bon prince nommé Hien-yun, qui le vainquit, le fit mourir, et fut déclaré chef souverain sous le nom de Hoang-ti « le souverain auguste. » Suivant la tradition, la défaite de Tchi-yeou eut lieu aux environs de la ville actuelle de Yen-king-fou, du Pe-tchi-li, par quarante degrés de latitude. L'abrégé Tse-tsi-khang-kien, qui fut composé sous les Ming, et que Gaubil a traduit dans la première partie de sa Chronologie chinoise, place les résidences de Fo-hi et de

remarque, et le Koue-yu, 3e division du 3e livre de la section Tcheou-yu, pour les désordres de Koung-koung.

Chin-noung dans le Ho-nan actuel, par trente-cinq degrés de latitude.

D'après la computation admise dans les recueils officiels, Hoang-ti devint chef souverain ou empereur vers l'an 2800 avant J. C. mais ce n'est qu'une date approximative. C'est par Hoang-ti que commencent les mémoires historiques du célèbre Sse-ma-thsien, qui écrivait cent ans avant l'ère chrétienne; mais Sse-ma-thsien ne donne pas la date précise du règne de ce prince. Cette date est reportée à l'an 2400 avant J. C. par la chronologie d'une chronique appelée Tchou-chou-ki-nien ou Tablettes chronologiques, écrites sur des planches minces de bambou, laquelle paraît avoir été rédigée l'an 297 avant notre ère, à la cour des princes de Weï, et fut retrouvée, dans le tombeau de l'un de ces princes, après un intervalle de cinq cent quatre-vingt-trois ans[1]; mais l'exactitude de cette seconde date est mise en doute par les différences que la chronologie du Tchou-chou-ki-nien présente avec le Chou-king pour des temps postérieurs. L'appendice du Y-king, le Hi-tse, cite Hoang-ti comme l'un des premiers bienfaiteurs de l'humanité; mais il n'en parle que sommairement, et joint son nom à ceux de ses successeurs Yao et Chun.

Le premier nom de ce prince, Hien-yun, était dérivé de celui d'une colline où habitait sa famille. Le Tchou-chou-ki-nien dit que Hoang-ti régla le premier la forme du bonnet et des vêtements im-

[1] Voyez ma traduction de cet ouvrage, Journ. as. 3e série, t. XIII.

périaux, et qu'il établit des officiers nommés yun «nuages,» d'après la couleur de certains nuages de bon augure. Cette même chronique place la résidence de Hoang-ti dans le Chan-toung. Sse-ma-thsien et la tradition générale attribuent à Hoang-ti presque toutes les inventions utiles. Hoang-ti, le premier, fit faire des arcs, des flèches, des cercueils pour enterrer les morts, jusque-là simplement enveloppés de paille (Hi-tse, art. 12; ch. XIII). Il apprit aux hommes à fondre les métaux et à en faire des cloches, des instruments de tout genre. Il leur enseigna l'art d'élever les vers à soie et de tisser la soie. Il inventa les caractères de l'écriture chinoise, et enseigna les premières notions du calcul et de la géométrie. Il institua un système régulier des poids et mesures, en prenant pour base un élément physique et invariable, la longueur d'une flûte qui rendait un ton musical déterminé : véritable trait de génie, qui n'a point d'analogue dans le reste de l'antiquité. Ce fait est avéré par la tradition comme très-ancien, s'il ne se trouve ni dans le Chou-king, ni dans Sse-ma-thsien. Celui-ci dit qu'Hoang-ti établit le cycle de soixante ans, qui sert à la chronologie chinoise; qu'il institua un bureau d'annalistes attachés à la personne du souverain, et un bureau d'astronomie pour observer le ciel à l'aide d'instruments, et régler le calendrier. Déjà, avant son avénement, il s'était servi de la boussole pour se diriger au milieu de brouillards excités par la magie de Tchi-yeou[1].

[1] Ces brouillards font probablement allusion à l'habitude qu'ont

Ce fait est encore traditionnel, et n'est point dans Sse-ma-thsien. On dit aussi qu'Hoang-ti régla l'ordre des cérémonies religieuses et fit rédiger des livres d'astronomie, de médecine, d'histoire naturelle. D'autres font remonter ces premiers livres jusqu'à Chin-noung, qui passe pour l'auteur du premier Pen-tsao ou traité des plantes de la Chine.

Il est bien évident que si les caractères de l'écriture n'ont été inventés que du temps de Hoang-ti, ce prince n'a pas pu faire rédiger de suite des livres qui supposent beaucoup de connaissances acquises. Gaubil dit dans sa Chronologie chinoise, page 10, que, suivant divers auteurs, Fou-hi a trouvé l'art d'écrire, et que Hoang-ti changea seulement la forme des caractères. Si l'on admettait que ce dernier prince ait *fait* réellement toutes les découvertes que la tradition habituelle lui attribue, la Chine aurait déjà, dès son règne, possédé une civilisation assez avancée; mais le Hi-tse assigne, d'une manière générale, la plupart de ces inventions aux anciens sages qui ont étudié les koua, et ont su appliquer les vérités cachées sous leurs emblèmes. Il répartit donc ces découvertes sur un espace de temps beaucoup plus étendu.

Après Hoang-ti, sous son successeur Chao-hao, il y eut de grands désordres par le développement des superstitions et mauvaises doctrines. Le Koue-yu de

les hordes tartares de brûler les herbes derrière elles pour former un nuage de fumée qui cache leur marche à leurs ennemis. (Voyez le premier volume de la traduction du San-koue-tchi par M. Pavie, page 15, et la note extraite du tome III de Mailla.)

Tso-khieou-ming, que j'ai déjà cité, mentionne dans un de ses discours[1] ce que fit le successeur de Tchao-hao, Tchouen-hiu, appelé aussi Kao-yang, pour remédier au malheur général causé par les Kieou-li, littéralement neuf Noirs, nom qui désigne ici des magiciens, au dire des auteurs modernes. La chronique du Ki-nien attribue ces désordres à un rebelle nommé Cho-khi : le premier caractère de ce nom désigne la magie. Est-ce là une trace de la puissance des jongleurs ou devins, dans ces premiers temps de l'Asie, comme elle existe encore chez les peuplades sauvages de l'Amérique? Selon le Koue-yu, les rapports des esprits supérieurs et des hommes étaient confondus et intervertis. Tchouen-hiu coupa la communication irregulière du ciel et de la terre. Il remit l'ordre dans les cérémonies; il instruisit le peuple de ses devoirs, et rétablit l'équilibre et la paix dans tout ce qui est sous le ciel. Tel est le nom ordinaire du monde terrestre dans les livres anciens des Chinois; et, d'après le vague des expressions du Koue-yu, on pourrait croire que ce livre parle plutôt d'une révolution physique que de simples troubles dans l'ordre social. Nous verrons plus d'un exemple de cette assimilation constante des révolutions du monde physique et du monde social, qui, dans les idées des Chinois, sont liées immédiatement ensemble; et en effet, dans ce pays tout coupé de canaux et fécondé par les irrigations, des

[1] Section Tcheou-yu, 3e livre, discours sur les eaux débordées, vers la fin.

troubles, des révoltes sont fréquemment la suite des inondations ou des sécheresses qui laissent sans pain une énorme partie de la population.

Après Tchouen-yu, le Koue-yu[1] mentionne le chef souverain Ti-ko, qui régna paisiblement pendant soixante-trois années, selon le Ki-nien, et ensuite *monta*. Tel est le terme constamment employé dans ce livre, ainsi que dans le Chou-king, pour désigner la mort du souverain. Son fils Tchi régna neuf ans, se conduisit mal, fut déposé et remplacé par le célèbre empereur Yao, dont le règne commence le Chou-king.

Arrêtons-nous un instant ici pour faire une remarque sur l'origine probable du peuple dont nous étudions l'histoire. Si l'on se limite aux documents que je viens de présenter, ce peuple nous apparaît sur les bords de la grande vallée inférieure du fleuve Jaune, qui se dirigeait alors vers le nord-nord-est, à partir du territoire actuel de Hoaï-khing-fou, et se terminait dans le golfe du Pe-tchi-li. Les changements de résidence de ses premiers chefs et la mention des premières notions d'agriculture que ce peuple reçut d'eux montrent seulement qu'il était encore à peu près à l'état de pasteur, et que ses tribus se déplaçaient comme le font encore les hordes nomades de la Tartarie. Il n'y a rien de plus dans les histoires régulières. Sse-ma-thsien, qui écrivait sous les Han, et qui est l'auteur de la première histoire régulière des anciens temps, place son premier souve-

[1] Section Tcheou-yu, même discours sur les eaux débordées.

rain, Hoang-ti, dans le Chan-toung et le Pe-tchi-li, au milieu des chefs de même race qui se rallient à ce héros pour résister au féroce Tchi-yeou. Cependant, quelques indices paraissent prouver que le peuple d'Hoang-ti n'était pas né sur le sol qu'il occupait à l'époque de ce chef, qu'il y était arrivé en colonie. Premièrement, les Chinois regardent leur race comme totalement distincte de celle des peuplades insoumises, appelées Miao-tseu, qui occupent encore les montagnes des provinces de Kouei-tcheou et d'Yun-nan, au sud-ouest de la Chine; et ils disent que ces Miao-tseu sont les débris des anciens naturels de la Chine, tandis que leur race est appelée le peuple aux cheveux noirs et aussi les cent familles, dans les œuvres de Koung-tseu, de Meng-tseu, ainsi que dans le Koue-yu. Ce petit nombre de familles et cette couleur noire des cheveux, trait caractéristique du peuple chinois actuel, indiquent que les sujets d'Hoang-ti formaient une race spéciale au milieu des races de Miao. Secondement, les anciens souvenirs recueillis, au IIe siècle avant notre ère, par Hoaï-nan-tseu, ce prince savant dont j'ai déjà parlé, placent le théâtre de la mythologie chinoise sur le mont Kouen-lun, grande branche de l'Himalaya qui se prolonge vers le nord-ouest de la Chine. Là se livrent les combats des anciens demi-dieux chinois, Koung-koung, Niu-wa et autres; et on peut en inférer que cette montagne a été la première résidence de la race aux cheveux noirs. L'établissement de ce fait historique, au milieu de toutes ces

fables, est confirmé par le respect constant des Chinois pour le nord-ouest; et enfin le livre sacré Chou-king va nous montrer, sous Yao et ses successeurs, les longues luttes des cent familles avec les hordes voisines, autour de la vallée du fleuve Jaune. Nous verrons le groupe des cent familles, seul agriculteur et fixé au milieu des hordes sauvages, tantôt faisant alliance avec elles, tantôt les refoulant par la force, et gagnant ainsi du terrain avec l'accroissement progressif de ses familles. Sans que les textes du Chou-king et des autres livres historiques disent expressément que les cent familles primitives n'étaient pas autochthones du pays qu'elles occupaient au commencement de l'histoire certaine, l'ensemble des faits que ces textes rapportent démontre qu'elles étaient entourées de peuplades d'autre race, et leur développement progressif, leur consolidation ressemblent entièrement au développement d'une grande colonie[1].

La première année du règne d'Yao est l'an 2357 avant J.-C. d'après la computation la plus estimée en Chine. Les souvenirs des actes de cet ancien prince forment le premier chapitre, Yao-tien, du Chou-king. A partir de là, les documents historiques que nous pouvons consulter prennent un caractère réel d'authenticité, et les faits se succèdent dans un ordre parfaitement régulier, sans que cependant la chronologie absolue soit rigoureusement établie.

[1] Gaubil, dans sa Chronologie, page 188, considère les premiers Chinois comme une colonie.

Dans le chapitre Yao-tien, Yao règle le calendrier annuel et cite l'année de 366 jours, d'où l'on infère que les Chinois, à cette époque ancienne, connaissaient l'année moyenne de 365 jours et un quart. Yao nomme les quatre groupes stellaires dont le passage au méridien doit déterminer les quatre saisons, et donne ses instructions à des officiers nommés Hi et Ho, qui représentent le bureau de l'astronomie ou du calendrier, spécialement attaché à la cour impériale. On peut voir la discussion de ces données astronomiques dans la Chronologie de Gaubil, et dans les Recherches sur l'astronomie chinoise, publiées par M. J. B. Biot (*Journal des Savants*, 1840). Yao demande ensuite qu'on lui indique un homme qui puisse gouverner (avec lui) en se conformant aux temps et aux circonstances. Deux personnages appelés Fang-tsi et Houan-teou, et que les interprètes croient être des grands officiers de la cour, lui présentent son propre fils, Yn-tse-tchou, et ensuite Koung-koung. Yao les refuse tous deux comme incapables de le seconder. Nous voyons reparaître ici le nom de Koung-koung comme celui d'un homme. Dans un chapitre suivant, il désigne la charge d'officier des travaux publics : on peut le traduire ici par le Koung-koung ou directeur des travaux. Plus loin, Yao se plaint d'une inondation immense, qui couvre, dit-il, les collines, surpasse les montagnes, et s'élève jusqu'au ciel. Le texte rapporte ces plaintes d'Yao à la 61ᵉ année de son règne, sans mentionner qu'il y ait eu

de grandes pluies vers cette époque, et sans dire à quelle année précise du règne d'Yao l'inondation arriva. Une discussion attentive des traditions sur ce grand fait, rapportées par divers auteurs, conduit à voir qu'il coïncida avec un déplacement du cours du fleuve Jaune. Ce déplacement me paraît devoir être attribué à un soulèvement de montagnes analogue à ceux qui sont cités très-fréquemment, sous une moindre dimension, dans les Annales chinoises[1].

Pendant toute la dernière partie de son règne, Yao s'efforça de remédier aux maux de cette inondation. Il préposa d'abord à la direction des eaux Kouen, qui travailla neuf ans sans succès. Kouen avait été indiqué à Yao par son principal officier, nommé Sse-yo, nom qui signifie les quatre montagnes sacrées, et qui paraîtrait désigner, dans le chapitre Yao-tien, la réunion des grands officiers pris ensemble; mais la discussion de divers passages conduit les commentateurs à voir dans le Sse-yo un seul homme, chef des officiers. La soixante et dixième année de son règne, Yao s'adressa encore au même Sse-yo pour trouver un lieutenant général qui pût le soulager de ses fatigues administratives. Sse-yo lui indiqua le vertueux Chun, qui fut choisi, et devint gendre d'Yao, en épousant ses deux filles.

[1] J'ai discuté cette question dans un mémoire présenté en 1839 à l'Académie des sciences; une courte analyse de mon mémoire a été insérée aux comptes rendus de cette académie.

Dans le second chapitre du Chou-king, intitulé Chun-tien, souvenirs ou règlements de Chun, ce nouveau prince offre des sacrifices au Chang-ti, le souverain seigneur du monde, et en même temps aux esprits des montagnes et des rivières dont le culte a toujours été joint par les Chinois à celui du grand être supérieur. Il observe la marche du soleil, de la lune et des cinq planètes; ce qui résulte certainement du texte, sans s'arrêter à des expressions très-obscures qui représentent, au dire des commentateurs, des instruments astronomiques. Ensuite Chun pose des signaux sur les principales montagnes et s'en sert pour diviser l'empire en douze parties. Il déclare que, tous les cinq ans, il fera une tournée générale dans l'empire, et que les officiers délégués, fixés hors de son domaine, viendront tour à tour le visiter, pendant l'intervalle de ses tournées. Il institue des mesures; il établit des peines pour les délits majeurs, et la bastonnade pour les moindres fautes, comme cela a encore lieu aujourd'hui, puisque les condamnations à mort sont extrêmement rares en Chine. Chun permet le rachat des peines par le métal, ce qui a encore lieu aujourd'hui dans ce pays où toutes les peines sont rachetables à prix d'argent, et ce qui semble indiquer des idées d'échange commercial déjà assez avancées pour cette époque primitive. Dans le même chapitre, Chun exile aux quatre extrémités de son empire quatre individus coupables de malversations. L'un d'eux porte le nom de San-miao, les trois Miao, et est exilé à l'Ouest dans le pays de San-

weï. Or ce même nom de Miao ou San-miao désigne, selon tous les commentateurs, les sauvages naturels de la Chine. Un autre exilé s'appelle Koung-koung, mauvais ministre suivant les uns, génie du mal, suivant les autres. Il fut relégué au nord dans le Liao-toung actuel. Le troisième exilé est nommé Houan-teou. Il fut relégué dans la Chine centrale, au Thsoung-chan, district de Yo-tcheou-fou. Le quatrième Kouen fut renfermé dans une prison à la montagne Yu, au sud du Chan-toung, district de Hoai-ngan-fou. Nous avons vu ces trois personnages cités au chapitre Yao-tien. Houan-teou avait recommandé Koung-koung, et Kouen n'avait pu réparer les désastres du cataclysme ou de l'inondation. Ces trois individus avec San-miao, qui désigne ici un homme, suivant les commentateurs, sont appelés ensemble les quatre grands criminels; et comme le nom de San-miao indique évidemment l'expulsion d'une horde ou d'un chef de horde aborigène, on doit considérer les trois autres noms comme ceux de chefs chinois mécontents, qui furent séparés de la colonie et rejetés dans le pays sauvage[1].

Chun nomma, à la place de Kouen, Yu, le propre fils de ce mauvais officier, et le chargea de tous les ouvrages relatifs à la direction des eaux. D'après la

[1] Kurz, mémoire sur l'état politique et religieux, 2300 ans avant J. C. (*Journal asiatique*, 2e série, tomes V et VI.) M. Kurz me paraît du reste, dans ce mémoire, avoir trop adopté les idées des commentateurs sur la perfection de la civilisation chinoise, dans les temps primitifs. Je crois qu'il faut plus se défier de l'admiration de Confucius et de ses successeurs pour les vertus de l'antiquité.

lettre du chapitre Yu-koung et les explications des meilleurs auteurs anciens, Meng-tseu, Liu-pou-weï, Sse-ma-thsien, Yu fit en neuf ans des travaux prodigieux. Il perça ou fit percer des montagnes considérables, dans la vallée supérieure du fleuve Jaune; il ouvrit de nouveaux lits aux grandes fleuves de la Chine, et les endigua depuis leur source jusqu'à leur embouchure; il dessécha de vastes lacs et mit à découvert les terrains inondés. De tels travaux exigeraient plusieurs siècles et conséquemment ils ne peuvent être attribués au seul Yu, qui résume en lui seul les longs travaux exécutés successivement par la grande colonie. Selon le chapitre Y-tsi du Chou-king, Yu était aidé par un autre délégué nommé Y, qui employait le feu pour brûler les forêts, retraite des animaux féroces et bêtes vénimeuses, et préparait le sol pour les défrichements. Un troisième délégué nommé Ki, et par son titre Heou-tsi (surveillant des semailles), distribuait des grains au peuple et lui apprenait à cultiver. Dans un mémoire spécial, inséré au Journal asiatique, 3ᵉ série, 1842, j'ai discuté le récit des travaux d'Yu, contenu au chapitre Yu-Koung. J'ai montré que ce chapitre était un mélange d'anciens souvenirs de diverses époques, et j'ai cherché à démêler la vérité cachée sous le prestige des personnifications par les préjugés des interprètes, encore plus que par l'imperfection des formes du texte même.

Vingt-huit ans après l'association de Chun, le chef souverain Yao monta et descendit. Ainsi s'exprime

le chapitre Chun-tién pour indiquer que l'esprit de Yao monta au ciel, tandis que son corps descendit dans la terre. Le peuple pleura Yao comme les enfants pleurent leur père et leur mère. Le deuil fut de trois ans, durée actuelle du deuil des empereurs. « Pendant ce temps, dit le texte, toute espèce de musique cessa dans l'intérieur des quatre mers, » expression qui désigne la Chine, d'après l'idée encore permanente parmi le bas peuple chinois que la Chine est partout entourée de mers et qu'elle forme à elle seule presque toute la terre habitée.

Meng-tseu, successeur et émule de Koung-tseu, dit que Chun ne monta pas immédiatement sur le trône et, bien qu'il eût été associé au gouvernement, attendit patiemment que les grands et le peuple, par une délibération commune, choisissent entre lui et le fils aîné d'Yao[1]. Cette indication d'un mode libre d'élection n'est pas dans le chapitre Chun-tien; mais on voit dans un chapitre suivant, appelé Y-tsi, que le fils aîné d'Yao, Tan-tchou, s'était rendu, par son caractère violent, indigne de l'empire. Selon le récit du chapitre Chun-tien, immédiatement après l'expiration du deuil, Chun se rendit dans le temple des ancêtres, comme le fait aujourd'hui le nouvel empereur. L'indication de ce culte religieux des ancêtres, dans des temps si voisins de l'origine de la civilisation humaine, ne se retrouve hors de la Chine que dans les monuments que nous a laissés l'ancienne Égypte, et cette analogie a servi de principale base à

[1] Meng-tseu, liv. II, ch. III, § 24.

l'hypothèse de de Guignes, qui rejeta toute l'ancienne histoire de la Chine jusqu'au x^e siècle avant notre ère, et supposa que ce pays avait été civilisé par des colonies d'Égyptiens. De Guignes, malgré tout son savoir, avait donné trop de liberté à son imagination.

Dans le chapitre Chun-tien, Chun appelle à lui douze principaux grands officiers ou chefs secondaires, nommés les douze pâtres, nom qui se rattache bien à l'état d'un peuple naguère encore pasteur. Il leur donne de sages instructions et déclare Yu premier ministre, indépendamment de son emploi d'intendant des travaux publics. En même temps il propose Yu au ciel, et, le ciel l'ayant agréé, il associe Yu au gouvernement. Le texte ne dit pas comment on constatait le consentement du ciel. Au temps de Koung-tseu, il se reconnaissait par des observations astrologiques, que j'expliquerai plus loin ou encore par des procédés de divination. L'année suivante, Yu fut chargé de combattre dans la Chine centrale un chef des Miao (Yeou-miao, littéralement il y a des Miao), qui refusait de se soumettre. On voit au chapitre Ta-yu-mo, ou conférences du grand Yu, que l'expédition ne réussit pas complétement, mais que la vertu de Chun et l'exemple du bonheur de ses sujets gagnèrent les cœurs de ces Miao, qui désignent, comme je l'ai dit, les habitants primitifs de la Chine, et dont les descendants occupent les montagnes du sud-ouest. A la fin du chapitre Chun-tien, il est parlé des marques de contentement ou de

blâme, décernées par Chun, tous les trois ans, à ses sujets, dans des concours solennels[1], et il est dit que les San-miao ou trois Miao sont admis à concourir[2]. Les proclamations des empereurs modernes déplorent la répugnance des Miao-tseu à la civilisation, dans des termes analogues à ceux dont se sert Yu dans le Ta-yu-mo; et de même, les récits des historiens nous montrent que la plupart des guerres des Chinois avec leurs voisins nomades se sont terminées plutôt par des négociations que par la force des armes.

Les trois chapitres Ta-yu-mo, Kao-yao-mo, Y-tsi, qui forment avec le chapitre Chun-tien la partie du Chou-king relative au règne de Chun, reproduisent de longues conférences de Chun et d'Yu avec les principaux ministres ou délégués du pouvoir, sur la manière de bien gouverner et sur des points de morale. Yu conseille à l'empereur de s'éclairer dans le choix de ses ministres par la divination au moyen de l'herbe *chi* et de la tortue. La divination par l'herbe *chi* se fait actuellement en plaçant à droite et à gauche deux paquets de feuilles de cette plante, prenant une poignée de feuilles dans chaque paquet et comptant le nombre de feuilles ainsi prises dans chaque poignée. Pour la divination par la tortue, on pose un charbon ardent sur l'écaille d'une tortue et on examine la direction des fentes formées dans cette écaille par

[1] C'est la première mention des concours ouverts pour faire des choix parmi les hommes du peuple.

[2] M. Klaproth, dans ses Tableaux historiques de l'Asie, regarde les San-miao comme la souche des Tibétains.

l'action de la chaleur. Singulier mélange de superstitions avec des indices d'une civilisation assez avancée! Mais la faiblesse humaine se retrouve partout la même, et nous voyons, aux plus beaux temps de leur république, les Romains augurer le succès de leurs expéditions par le plus ou moins d'avidité que les poulets sacrés mettaient à dévorer leur pâture.

Le chapitre Chun-tien nomme les principaux délégués ou grands officiers de l'empereur Chun. Tous sont choisis sur l'indication unanime des principaux compagnons de Chun, appelés par le texte Heou, assistants ou chefs de second ordre, d'après le sens qu'a ce caractère dans les auteurs du temps de la dynastie Tcheou. Ces grands officiers sont, indépendamment de Yu, un préposé à l'agriculture nommé Ki, un intendant des forêts et des eaux nommé Y; nous avons vu que ces deux officiers secondèrent Yu; un préposé à l'instruction morale du peuple nommé Sie; un préposé aux châtiments nommé Kao-yao; un préposé aux ouvrages publics nommé Tchouï; un préposé aux cérémonies religieuses, Pe-y; un intendant de la musique, Kouei, enfin un contrôleur de la morale publique nommé Loung. Ces grands officiers sont les neuf Kouan, et suivant les commentateurs, ils étaient chargés de l'administration intérieure du royaume. Les douze pâtres (Mo) étaient chargés de l'extérieur. C'étaient les chefs des douze Tcheou déterminés par Chun; chacun de ces Tcheou semble donc avoir été le centre d'un établissement pastoral et agricole, situé en dehors du domaine principal du

chef de la grande colonie[1]. Tous ces officiers sont appelés collectivement les vingt-deux, nombre qui ne peut être complet qu'en leur joignant l'officier désigné par le nom de Sse-yo. Cette organisation du service administratif est remarquable, en ce qu'elle diffère de celle que nous trouvons plus tard au XII[e] siècle sous la dynastie Tcheou, et qui est fidèlement représentée par l'organisation actuelle.

Il est singulier de trouver au temps de Chun un inspecteur des plaintes du peuple et des discours séditieux. Il est surprenant aussi d'y voir un intendant de la musique; mais il faut savoir que le réglement des tons de la musique a toujours attiré l'attention des empereurs chinois. Nous avons vu que, d'après la tradition, dès le temps de l'empereur Hoang-ti, un ton musical avait été pris pour base du système des mesures légales; mais ce ton se perdit assez vite; ce n'était pas un élément facile à conserver. Les soins donnés à la musique par les empereurs doivent plutôt, selon moi, s'expliquer par la connaissance de l'effet moral que la musique peut avoir sur les hommes. L'harmonie des accords musicaux, la paix publique et la conservation des mœurs sont les trois principaux sujets ostensibles des conférences que les empereurs du Chou-king ont avec leurs grands officiers. L'ancienne musique, si pure, si admirable,

[1] On se fera, je crois, une idée assez exacte de la situation de ces chefs de petites colonies, en lisant, dans les Annales de la propagation de la foi (septembre 1845), la relation du séjour fait en 1844, par M. Huet, missionnaire lazariste, dans la résidence d'un petit dignitaire de la Mantchourie.

était malheureusement perdue au temps même de Koung-tseu, qui nous a conservé les fragments sacrés de l'histoire ancienne. Les voyageurs européens paraissent peu goûter la musique chinoise moderne, qui n'est, suivant eux, qu'une réunion de sons bruyants, et néanmoins on pourrait dresser un catalogue spécial des ouvrages qui ont été écrits en Chine sur la musique, tant ce sujet a occupé les savants chinois.

Les diverses familles qui ont successivement occupé le trône impérial font remonter leur origine aux principaux grands officiers de Chun, Yu, Ki ou Heou-tsi, Sie, Pe-y. Ainsi l'existence de ces anciens personnages est indubitable. Dans l'énumération du chapitre Chun-tien, les deux premières charges de préposés à l'agriculture et aux forêts indiquent assez le passage de l'état pastoral à l'état agricole. Le titre de surveillant de l'instruction morale a été donné sous les Tcheou au ministre des finances, et il embrasse probablement aussi, sous Chun, le sens de receveur général de la taxe. Les charges de surveillant des cérémonies religieuses, des travaux d'utilité commune, des châtiments, de la police et enfin de la musique, dénotent un degré de civilisation qui ne peut s'expliquer que par des progrès antérieurs aux temps d'Yao et de Chun. Certainement on doit restreindre à de justes limites l'étendue du pays sur lequel cette civilisation existait; on peut présumer même, contrairement aux convictions de la foi chinoise, que les anciens fragments recueillis par Koung-tseu n'ont pas été présentés par lui dans

leur forme primitive ; on peut dire que la pensée dominante de Koung-tseu étant de rappeler ses contemporains aux anciennes institutions, il a orné ces anciens fragments à sa manière et a composé ainsi ces longs discours moraux des premiers souverains et de leurs adhérents qui remplissent le premier livre du Chou-king, et paraissent surprenants au berceau de la civilisation humaine. Mais, en rejetant cette forme sentencieuse, la critique la plus sévère ne peut méconnaître la vérité des faits, puisqu'ils sont reproduits, en grande partie, dans les souvenirs des chants nationaux contenus au Chi-king, et dans ceux du Koue-yu, du Tso-tchouen, livres estimés qui suivent le temps de Koung-tseu, et où ces anciens faits se trouvent mentionnés par de simples citations.

Malheureusement, il ne nous reste sur ces premiers temps que des traditions écrites. Les Chinois citent une inscription de Yu, gravée sur pierre, au mont Thai-chan du Chan-toung. Son texte a été publié et traduit par M. Hager; mais sa date est incertaine, et l'on ne peut la considérer comme un document de la haute antiquité. Ils citent encore dans leurs géographies plusieurs autres inscriptions, gravées sur ce même Thai-chan et sur d'autres montagnes; mais ils reconnaissent eux-mêmes qu'aucun Chinois n'a pu déchiffrer entièrement leurs caractères bizarres ou effacés par le temps, et qu'on ne peut donner un sens aux groupes de caractères qu'on a tenté de déchiffrer. Cette extrême difficulté s'explique par les modifications successives qu'a subies

la forme des caractères anciens, et les historiens chinois que nous pouvons consulter, ne font jamais mention de ces inscriptions illisibles. La plus ancienne inscription, bien authentique, que cite Gaubil dans sa Chronologie, IIIe partie, est du temps de l'empereur Ping-wang, au VIIIe siècle avant J. C. C'est l'acte de cession du pays de Tcheou à Siang-kong, prince de Thsin. Il était gravé sur un grand vase de cuivre qui fut retrouvé l'an 976 de notre ère. Gaubil dit encore qu'on voit à Pe-king, dans le collége impérial, des tables de pierre du temps de Siouen-wang (817-781 avant J. C.), qui présentent des caractères chinois anciens; mais ces caractères ne forment pas des inscriptions régulières. En général, les géographies chinoises citent peu de ruines très-anciennes. La tradition affirme que certaines vieilles murailles qui se rencontrent dans plusieurs provinces sont antérieures à la dynastie Tcheou; mais ces débris ne portent aucune inscription qui puisse fixer leur date. Gaubil écrit dans la troisième partie de sa chronologie qu'il ne connaît en Chine aucun édifice d'une antiquité authentique qui soit antérieur à la grande muraille. Toutefois, il avoue que les missionnaires européens n'ont pas été assez libres de leurs mouvements pour pouvoir faire une recherche exacte des anciens monuments. Il y aurait là toute une archéologie à rétablir, si l'on pouvait voyager en Chine; mais on ne peut savoir quand ce vaste champ sera ouvert à la curiosité des Européens.

HISTOIRE DU ROI NALLANE[1],

PAR ADIVIRARAMEIM, ANCIEN POËTE TAMOUL.

Analyse d'un manuscrit tamoul de 60 feuilles de palmier ou olles, donné par M. Prieur, professeur au Collége royal de Pondichery, à M. Garcin de Tassy.

Dans la mythologie indienne, les cinq frères appelés Pantchapandavales, fils de Coundemadeveine, passaient pour être doués des cinq plus grandes qualités.

Ces cinq frères avaient une épouse commune, qu'ils avaient prise après une lutte relative à un arc. Cet arc n'ayant pu être tendu par Triodaraine, leur rival, ce dernier devint envieux de leur unique épouse.

Triodaraine, poussé par la haine qu'il éprouvait contre les cinq frères, chercha tous les moyens de les perdre; il invoqua à cet effet Sagouni, le dieu des malheurs, qui inspira à ses rivaux la passion du jeu; et il défia ceux-ci au jeu de Tayame (espèce de jeu de dame). Les cinq frères perdirent

[1] Ceci n'est autre chose que la légende de Nala et Damayanti, que tant de poëtes ont exploitée dans les diverses langues de l'Inde et même en persan. Dans l'introduction, on reconnaîtra facilement les Pandavas et les Koravas; Duryodana, Draupadi, etc. (Voyez, dans ce journal, décembre 1842, l'histoire du règne des Pandavas par M. l'abbé Bertrand.)

complétement leur royaume, et de plus devinrent esclaves.

Drovadi, épouse commune des cinq frères, tourmentée par des songes et avertie par eux des malheurs qui menaçaient ses époux, s'empressa de les secourir; elle les délivra de l'esclavage qu'ils souffraient sous le joug de Triodaraine en le gagnant au jeu. Celui qu'elle avait vaincu ne voulant pas continuer à jouer, elle ne put ravoir la fortune que ses époux avaient perdue si aveuglément en même temps que leur liberté.

Pendant que Drovadi cherchait les moyens de payer cette rançon, ses époux étaient retenus par leur ennemi Triodaraine, qui les forçait à travailler pour lui.

L'aîné des cinq frères, homme sage et vertueux, reconnaissant le tort qu'il avait eu, ainsi que ses frères, de jouer leur royaume et leur liberté, leur fit comprendre leur faiblesse, leur donna des conseils qui garantissaient leur honneur, et les engagea à souffrir les exigences de Triodaraine.

Les cinq frères restaient donc dans les forêts, en gardant les troupeaux de Triodaraine.

L'ermite Mounisparar, qui vivait errant avec ses disciples, rencontra dans la forêt Ramare et ses frères. Après les compliments d'usage, il leur demanda quelle était la cause des malheurs qui les avaient atteints, eux qui autrefois jouissaient d'une si grande prospérité.

Ce récit douloureux lui fut fait par Ramare; alors

l'ermite, touché de leurs malheurs, chercha à les consoler en leur offrant de leur raconter les aventures du roi Nallane, homme recommandable par sa haute sagesse et ses grandes vertus, et de Tameyindie, son épouse, femme également recommandable pour sa beauté et sa chasteté; de cette femme qui, étant aimée par le dieu Sagouni, attira involontairement la haine de celui-ci sur son époux Nallane, qui avait la protection des dieux supérieurs.

Ramare engagea le vénérable ermite à lui faire le récit intéressant de ces aventures.

L'ermite parla en ces termes :

« Nallane fut un des rois les plus malheureux par ses aventures, et des plus grands par son courage et ses victoires. Sa vie est aussi intéressante qu'instructive pour toutes les âmes élevées auxquelles elle peut servir d'exemple.

« Roi d'Ajagatiripattaname, il jouissait de tous les biens que l'être infini peut accorder à un homme pour récompenser ses vertus. Tout à coup il se sentit tourmenté par un mal inconnu. Pour se distraire, il rechercha le plaisir de la chasse. Se trouvant au milieu d'une forêt, fatigué de cet exercice violent, il se reposa sous un arbre pour jouir de son ombre, non loin d'un lac dont la fraîcheur le charmait. Tout à coup sa rêverie fut troublée par un léger bruit; il aperçut des oiseaux dont les plumes brillaient des plus riches couleurs, au point que ses yeux en furent éblouis. Ces oiseaux, attirés par la limpidité du lac, se précipitèrent sur sa surface, qui s'agita sous

les coups de leurs ailes, et qui produisit un bruit agréable semblable à celui qui aurait été produit par des perles qu'on y aurait jetées.

« Nallane, séduit par le doux murmure qui se faisait entendre et par le chant agréable de ces oiseaux, les regardait attentivement; il prenait plaisir à voir les tendres caresses qu'ils se prodiguaient entre eux. Il put distinguer le mâle de la femelle, en voyant celui-ci déposer des fleurs dans le bec de sa compagne. Ce spectacle éveilla des pensées d'amour dans le cœur de Nallane, et lui fit éprouver le désir de saisir un de ces oiseaux. A peine eut-il mis la main sur l'un d'eux, que les compagnons de celui-ci s'élevèrent dans les airs en faisant entendre un gémissement qui paraissait reprocher à Nallane sa cruauté. Le roi regardait l'oiseau, qui, s'agitant dans ses mains, semblait lui réclamer sa liberté. Il fut touché de sa beauté autant que de ses plaintes, et laissa partir son prisonnier, qui s'empressa d'aller rejoindre ses compagnons de voyage, qui planaient sur la tête de Nallane. Messager des dieux, l'oiseau reconnaissant ne voulut pas rentrer dans son céleste empire avant d'avoir reconnu le bienfait qu'il avait reçu d'un mortel. Au grand étonnement du roi, il vint se poser sur la main qui l'avait retenu un moment auparavant, et lui parla ainsi : « Puisque tu m'as rendu « la liberté, parle, et dis-moi quel est le service que « je puis te rendre pour te prouver ma reconnais- « sance. En ma qualité d'annapatchi (ou oiseau du « ciel) et messager des dieux, j'ai le pouvoir de t'être

« utile. Ne crains pas de me demander ce que tu « désires. »

« Le roi, aussi étonné que joyeux, lui répondit : « Depuis longtemps je souffre d'un mal inconnu qui « me rend la vie insuportable, et que vous ne pourrez « guérir qu'en me donnant une compagne dont le « cœur puisse répondre à mon amour.—Je puis vous « satisfaire. Non loin d'ici vit une nymphe appelée « Tameyeindie. Jamais un regard mortel ne s'est fixé « sur elle; nous seuls connaissons le lieu de sa de- « meure. Nous l'avons surprise souvent dans son bain, « où sa beauté nous apparaissait avec tant d'éclat, « qu'elle excitait notre enthousiasme. » Nallane, séduit par ce portrait enchanteur, pria l'oiseau d'être son messager auprès d'elle et de fléchir son cœur en sa faveur.

« L'oiseau, après avoir promis à Nallane la réussite, déploya ses ailes et s'envola pour aller auprès de Tameyeindie, et lui inspirer de l'amour pour Nallane.

« L'oiseau, après s'être laissé prendre par Tameyeindie, qui l'enferma dans une cage, s'étant aperçu que la nymphe était éprise d'amour pour un être inconnu, jugea le moment favorable pour réclamer sa liberté, en lui promettant d'apaiser le tourment qu'elle éprouvait malgré elle.

« Tameyeindie, malgré la peine qu'elle avait de se séparer d'un oiseau qui avait le don de calmer sa douleur par ses chants, lui rendit la liberté lorsqu'il lui eut promis un amant (c'était Nallane) qui devait faire cesser toutes ses peines.

« Nallane, conduit auprès de Tameyeindie par ce messager fidèle, touché de sa grande beauté et ayant obtenu son amour, n'aspira qu'après le moment de s'unir à elle.

« Tameyeindie, quoique au comble de ses vœux, éprouva une contrariété dont les suites pouvaient lui être funestes en apprenant l'amour que le dieu Sagouni avait conçu pour elle. En s'appuyant sur les hautes vertus de son futur époux, elle accepta la main de Nallane avec le consentement de tous les dieux supérieurs, qui le lui avaient donné en songe, et celui de sa famille.

« Sagouni, en apprenant cette nouvelle, portée sur les ailes du vent, tressaillit de colère. Armé de sa massue, il descendit du ciel en respirant la vengeance. Ne pouvant s'approcher de Nallane, que garantissaient ses vertus, il rentra dans les profondeurs du ciel, en méditant des moyens de vengeance, et les dieux supérieurs n'ignoraient pas ses desseins.

« Le dieu Sagouni, ne pouvant satisfaire son amour pour Tameyeindie, et ne pouvant atteindre directement Nallane, chercha à lui inspirer la passion du jeu, afin de le perdre dans l'esprit de son épouse.

« En effet, Nallane ne put vaincre ce goût, qui naquit tout à coup dans son cœur. Provoqué au jeu par Pouchekaraja, envoyé par le dieu Sagouni, Nallane perdit bientôt toute sa fortune et sa couronne. Ne voulant pas entraîner dans sa ruine sa famille, et lui faire partager ses privations, il engagea son épouse à se retirer avec les deux enfants qu'elle avait eus de

lui auprès de ses parents; mais elle résista à toutes ses instances, et voulut partager ses malheurs, se contentant d'envoyer ses enfants chez son père.

« Après avoir erré longtemps par monts et par vaux, poursuivi par toutes les misères et par la vengeance de Sagouni, le couple infortuné parvint à surmonter tous les obstacles et tous les dangers par son courage, sa résignation et l'appui des dieux. »

BIBLIOGRAPHIE.

The history of british India, par M. H. H. Wilson, tom. I. Londres, 1845, un gros vol. in-8°; chez Madden.

M. Wilson a publié récemment une nouvelle édition de l'Histoire de la puissance anglaise dans l'Inde, par Mill; cette édition, qui occupe six volumes in-8°, a été enrichie de notes et d'éclaircissements par le célèbre indianiste. Mais le travail de Mill s'arrêtait à l'année 1805, et, depuis cette époque, la puissance anglaise n'a pas cessé de prendre de nouveaux développements. M. Wilson a eu l'heureuse idée de continuer cette histoire jusqu'en 1835, année où la charte de la compagnie des Indes fut renouvelée, et cette suite doit former deux volumes. Le premier volume, qui a paru, s'étend jusqu'à l'année 1813. Personne n'était mieux en état que M. Wilson de s'acquitter d'une pareille tâche. Ainsi qu'il le fait remarquer lui-même, il a passé dans l'Inde presque tout l'intervalle qui s'est écoulé entre les années 1805 et 1835; et son immense érudition, sur toutes les choses anciennes et modernes du pays, lui permettait d'arriver à une appréciation exacte des faits.

Travels in Kordofan, par Ignatius Pallme. Londres, chez Madden, un volume in-8°, 1844.

Le Kordofan et les contrées voisines ont été explorées dans ces derniers temps par MM. Rüppel et Russegger; mais ces deux voyageurs n'avaient pu faire qu'un court séjour dans le pays. En 1837, M. Pallme, Bohémien de naissance, et alors au service d'une maison de commerce au Caire, se mit en marche vers le Kordofan, dans l'espoir de découvrir quelque nouveau débouché aux marchandises de l'Europe, et ce voyage le retint pendant près de deux années. M. Pallme, ainsi qu'il le dit lui-même, n'était pas doué de toutes les connaissances qu'on aurait désirées pour ce genre de recherches; néanmoins sa relation, qui paraît ici en anglais, se lit avec intérêt. Outre ce qui constitue le voyage proprement dit, elle renferme des détails curieux sur l'état présent du commerce dans

ces régions éloignées, sur les mœurs et les usages des habitants, ainsi que sur la chasse aux esclaves, genre d'expéditions que le vice-roi actuel d'Égypte a mis en usage pour remplir les rangs de ses bataillons dégarnis, et qui n'est pas un des épisodes les moins cruels de la politique orientale.

Definitiones scherif Ali-ben-Mohammed-Dschordschani; par M. Fluegel; Leipsig, 1845, in-8°.

C'est ici une édition du texte arabe des définitions (Tarifat), par le scheickh Djordjany, ouvrage dont l'illustre Silvestre de Sacy a donné un fragment dans le tome X du recueil des Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale. M. Flügel a joint à ce texte celui de quelques définitions empruntées à Mohy-eddin Mohammed ibn-al-Araby. Pour son édition, il a fait usage de quelques manuscrits et de l'édition imprimée de Constantinople.

Lexicon bibliographicum et encyclopedicum, dictionnaire bibliographique arabe, persan et turc, par Hadji-Khalfa, publié en arabe et en latin par M. Flügel, Leipsig, 1845, tome IV.

On sait que cette importante publication se fait aux frais du comité anglais de traductions. Le tome IV comprend la lettre *schyn*, et les lettres suivantes jusqu'au *cof* inclusivement. C'est plus des deux tiers de l'ouvrage entier. Cet ouvrage est indispensable aux orientalistes.

Un savant orientaliste de Leyde, M. R. P. A. Dozy, désirant recueillir des encouragements parmi les amateurs de la littérature arabe, annonce la publication prochaine de trois ouvrages d'un haut intérêt. Les détails suivants, fournis par M. R. Dozy lui-même, feront connaître aux lecteurs du Journal asiatique la nature des divers écrits qu'il se propose de mettre au jour et les conditions de la souscription.

I.

Commentaire historique d'Ibn-Badroun sur le poëme d'Ibn Abdoun.

M. Hoogvliet avait commencé à établir le texte de cet ouvrage en se servant de cinq manuscrits, dont un, écrit par le célèbre his-

torien et philologue As-Safadi (Khalil-ibn-Aibec), appartiant à la Bibliothèque royale de Paris, et les quatre autres à la bibliothèque de Leyde; mais la mort surprit ce savant orientaliste lorsqu'il n'était arrivé qu'à la moitié de sa tâche. Je l'ai achevée, en comparant en outre l'ouvrage d'Ibn-Badroun avec un autre commentaire historique composé par Ibn-al-Athir (man. de M. de Gayangos. Ibn-al-Athir, qu'il ne faut pas confondre avec le célèbre historien de ce nom, mourut en 699), qui s'est permis de faire de forts emprunts au commentaire d'Ibn-Badroun. Il ne sera pas superflu de faire connaître ici l'ouvrage de ce dernier.

Ibn-Abdoun, célèbre poëte espagnol du v^e siècle de l'hégire, a composé une élégie sur la chute des Aftasides, qui régnèrent à Badajoz. Ce poëme a acquis une grande célébrité parmi les Arabes, moins à cause de son mérite poétique que parce que l'auteur y montre de vastes connaissances historiques. En effet, il y nomme presque toutes les dynasties qui fleurirent avant et après le Prophète, et qui avaient subi le même sort que les Aftasides. Le savant Ibn-Badroun, écrivain du vi^e siècle de l'hégire, a écrit un commentaire historique sur cette élégie, et il s'est servi des vers du poëme d'Ibn-Abdoun comme d'un cadre dans lequel il a fait entrer le récit des événements les plus remarquables qui étaient arrivés avant l'islamisme, sous les premiers khalifes et sous ceux des deux maisons d'Omaiyah et d'Abbâs. Il s'attache surtout, en puisant aux meilleures sources, à nous faire connaître les anecdotes les plus instructives et les plus piquantes, qui jettent un jour si vif sur les coutumes des anciens Arabes et sur les mœurs de la cour de Bagdad. En un mot, c'est un des livres les plus instructifs et les plus amusants qu'offre la littérature arabe.

II.

Voyage d'Ibn-Djobair.

Ibn-Djobair, célèbre écrivain espagnol, quitta l'Espagne en 578 de l'hégire, pour faire le pèlerinage de la Mecque. On trouve dans son Voyage des renseignements très-intéressants sur l'Égypte sous le règne du célèbre Saladin, sur Bagdad, Mosoul et sur quantité d'autres villes; enfin, une foule de détails inconnus et très-curieux sur l'Arabie. M. Amari publie en ce moment, dans le Journal asiatique de Paris, un chapitre d'Ibn-Djobair sur la Sicile; et par cet

échantillon on pourra se former une idée de la haute importance de l'ouvrage entier. Je ne crains pas d'être démenti quand j'avance que la publication de cet ouvrage sera un véritable service rendu à la science. Le langage de cet auteur est aussi fort remarquable, et il nous offrira quantité de mots et de phrases qu'il faudra ajouter aux dictionnaires.

On ne connaît en Europe que deux manuscrits du Voyage d'Ibn-Djobair, dont l'un se trouve à l'Escurial et l'autre à Leyde. Ce dernier est très-correct.

III.

Al-bayâno'l-mogrib fî akhbâri 'l-Magrib. Histoire de l'Afrique septentrionale depuis les premières invasions musulmanes jusqu'à la moitié du VIe siècle de l'hégire, et de l'Espagne depuis la conquête de ce pays jusqu'en 368, par un auteur africain du VIIe siècle.

Cet ouvrage est encore entièrement inconnu en Europe; Hadji-Khalifah n'en connaissait pas même le titre. C'est un hasard heureux qui me l'a fait découvrir dans la bibliothèque de Leyde, et probablement il n'en existe pas d'autre exemplaire en Europe. Il contient des renseignements précieux sur l'histoire de l'Afrique et il est de la dernière importance pour l'histoire des Omaiyades en Espagne.

Il manque un petit nombre de feuillets au commencement de ce manuscrit et il en manque beaucoup à la fin; il se trouve aussi dans un très-mauvais état; mais, puisque le manuscrit est probablement unique, j'ai cru de mon devoir de tâcher d'en donner une édition, attendu qu'après quelque temps il sera bien plus difficile à déchiffrer.

Chaque ouvrage sera précédé d'une introduction française et le premier suivi de courtes notes explicatives, strictement nécessaires pour comprendre les passages difficiles; le second, d'un glossaire dans lequel seront expliqués les mots et les phrases employés par l'auteur dans une acception différente de celle qui leur est attribuée par les dictionnaires; le troisième, enfin, d'un index des noms propres.

Les personnes qui voudront bien m'honorer de leur souscription recevront annuellement un volume de 256 pages grand in-8°. On payera annuellement 10 fr. 50 c. en recevant le volume. Comme je hasarde cette entreprise dans le seul but d'être utile à la science,

et avec un parfait désintéressement, je dois avertir que si le montant des souscriptions était plus que suffisant pour couvrir les frais d'impression, j'ajouterai aux ouvrages annoncés des notices sur des manuscrits arabes peu connus jusqu'à présent; les souscripteurs recevraient ces mémoires *gratis*. La souscription reste ouverte jusqu'au 1er septembre 1846, et à cette époque le prix des volumes sera porté à 19 francs. Les éditeurs seront MM. S. et J. Luchtmans, à Leyde. On peut s'adresser à Paris à M. Benj. Duprat, libraire de la Société asiatique.

M. le docteur A. E. Wollheim, à Hambourg, se propose de publier prochainement l'*Outtara-khanda* du Padma-pourâṇa, d'après cinq manuscrits de la Bibliothèque royale de Berlin. Cette publication d'un important ouvrage ne peut manquer de jetter des lumières nouvelles sur la littératures des Pourâṇas.

La 2e livraison du Catalogue de la Bibliothèque de feu M. le baron Silvestre de Sacy vient de paraître. Elle est ainsi composée : sciences médicales et arts utiles, psychologie, sciences morales, linguistique, littérature et beaux-arts, histoire littéraire.

Cette livraison, imprimée à l'imprimerie royale, se trouve chez Benj. Duprat, rue du Cloître-Saint-Benoît, n° 7.

La vente commencera le lundi 6 avril 1846, à 6 heures de relevée, rue Hautefeuille, n° 10.

ERRATA POUR LE NUMÉRO DE JANVIER 1846.

Pag. 39, lig. 4, *apakhsathrĕm*, lisez *apa khsathrĕm*.
Pag. 44, lig. 7, *pagân* et *pasân*, lisez *pagâun* et *pasânn*.
Pag. 45, lig. 21, *apâm*, lisez *apĕm*.
Pag. 50, lig. 21, [illegible], lisez [illegible].
Pag. 58, lig. 2, *vĕrĕidhanam*, lisez *vĕrĕidhanăm*.
Ibid. lig. 26, *djanat*, lisez *djanât*.
Pag. 67 note, lig. 21, *alch*, lisez *atch*.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS 1846.

EXTRAIT

Du voyage en Orient de Mohammed ebn-Djobair (man. de la Bibliothèque publique de Leyde, n° 320, pag. 194 et suiv.), texte arabe, suivi d'une traduction française et de notes, par M. Amari.

(Suite et fin.)

MOIS DE DHULCAAD, QUE DIEU NOUS ACCORDE SA GRÂCE ET SA BÉNÉDICTION !

La nouvelle lune de ce mois a paru la nuit du lundi 4 février, tandis que nous attendons toujours à Trapani la fin de l'hiver et le départ du navire génois sur lequel nous espérons aller en Espagne, s'il plaît à Dieu (qu'il soit exalté !), et si Dieu (qu'il soit loué !) favorise notre dessein et seconde notre désir avec sa grandeur et sa bonté. Pendant notre séjour dans cette ville, nous avons appris des détails fort pénibles sur la fâcheuse situation des musulmans de Sicile à l'égard des adorateurs de la croix (que Dieu les extermine !) et dans quel état d'ab-

jection et de misère les premiers vivent dans la compagnie des seconds, à quel joug de vasselage ils ont été soumis, et avec quelle dureté agit le roi pour (*faire réussir*) les artifices tendant à pervertir la foi des enfants et des femmes dont Dieu a décrété la perdition. Souvent le roi s'est servi de moyens de contrainte pour forcer quelques-uns des cheikhs du pays à l'abandon de leur religion. Il en fut ainsi, dans ces années dernières, avec Ebn-Zaraa, un des fakis de la capitale, lieu de résidence de ce tyran (74), qui, au moyen de mille vexations, le poussa à faire semblant de renier l'islam et de se plonger dans la religion chrétienne. Ebn-Zaraa, s'étant mis à apprendre par cœur l'Évangile, à étudier les usages des romées, et à s'instruire dans les principes de leurs lois, prit son rang parmi les prêtres que l'on consultait dans les procès entre chrétiens : et il n'était pas rare que, lorsqu'un jugement musulman se présentait en même temps, on consultât Ebn-Zaraa pour celui-ci encore, à cause de son savoir bien connu en jurisprudence (*musulmane*), de manière qu'il arriva de s'en rapporter à ses décisions dans les deux jurisprudences. Cet individu changea en église une mosquée qu'il possédait vis-à-vis de sa maison. Que Dieu nous sauve de la fin de la perdition et de l'erreur! Cependant, on nous dit qu'il cachait sa vraie croyance : il est possible qu'il rentre dans l'exception établie par la parole de Dieu (75) « à l'exception de celui qui, étant forcé, reste fidèle à la religion dans son cœur. »

Dans ces jours il est arrivé à Trapani le chef de parti des musulmans de Sicile, leur seigneur principal, le kaïd Abou'l-Kassem-ebn-Hamud, surnommé Ebn-al-Hadjer, un des nobles de cette île chez lesquels la seigneurie s'est transmise d'aîné en aîné (76). On nous a assuré encore qu'il est un homme honnête; désireux du bien; affectionné aux siens; très-adonné aux œuvres de bienfaisance, comme la rançon des prisonniers, la distribution de secours aux voyageurs et aux pèlerins pauvres; et qu'il possède de grands mérites et de nobles qualités. A son arrivée, la ville a été tout en émoi. Dernièrement il s'est trouvé en disgrâce de ce tyran, qui le confina dans sa maison à la suite d'une dénonciation que ses ennemis avaient faite contre lui en le chargeant de faits controuvés et en l'accusant de correspondance avec les Almohades, que Dieu les aide! Cette enquête l'aurait très-probablement amené à une condamnation, sans l'intervention du (chancelier?) (77); cependant, elle ne manqua pas d'attirer sur lui une série de vexations par lesquelles on lui extorqua au delà de trente mille dinars *mouminiens* (78), sans qu'on lui eût rendu aucune des maisons et des propriétés dont il avait hérité de ses ancêtres, en sorte qu'il est resté très à court d'argent. Tout récemment, il est rentré dans la grâce du roi, qui l'a fait passer à un service dépendant du gouvernement; il s'y est résigné comme l'esclave dont on a possédé la personne et les biens.

A son arrivée à Trapani, il fit des avances pour

avoir une entrevue avec nous. En effet, nous étant trouvés ensemble, il nous manifesta à fond sa position et celle des habitants de cette île à l'égard de leurs ennemis, avec des détails à faire couler des larmes de sang et à navrer les cœurs (79) de douleur. Voilà un de ces détails. « J'ai tâché, nous dit-il, pour moi et pour les gens de ma maison, de vendre tout ce que nous possédions, dans l'espoir de sortir ainsi de notre état actuel et d'avoir de quoi vivre en pays musulman. » Considère donc (*ô lecteur*) où devait s'en trouver cet homme pour pouvoir désirer, nonobstant sa grande richesse et sa haute position, de prendre un pareil parti avec tout son train d'effets, de domestiques, d'enfants et de filles! Nous priâmes Dieu (qu'il soit exalté!) pour qu'il accordât à celui-ci, aussi bien qu'au reste des musulmans de la Sicile, une heureuse libération de leur position actuelle; et de même tout musulman qui se trouve dans quelque lieu que ce soit en présence de Dieu, est dans l'obligation de faire des prières à leur intention. Lors de notre séparation, Ebn-el-Hadjer était en pleurs et nous en faisait verser. La noblesse de son extraction, les rares qualités de son esprit, la gravité de ses mœurs, son amour immense pour ses parents, sa libéralité sans bornes, la beauté de sa personne et la bonté de son caractère nous inspiraient de vives sympathies pour lui. Dans la capitale, nous avions déjà remarqué des maisons à lui, à ses frères et aux gens de sa famille, qui ressemblaient à des châteaux grandioses et élé-

gants. Tous les membres de cette famille jouissaient d'une haute position, surtout ledit Ebn-el-Hadjer, qui, lors de son séjour à Palerme, s'était distingué par de bonnes actions en faveur des pèlerins pauvres ou indigents, qui recevaient des secours et auxquels on fournissait les frais de nourriture et de voyage. Que Dieu dans sa bonté le fasse prospérer en considération de ses œuvres, et lui en donne une pleine récompense.

* Nous allons raconter une des épreuves les plus fâcheuses auxquelles est exposé le peuple (*musulman*) de cette île. Il arrive tous les jours qu'un homme s'emporte contre son fils ou sa femme, ou bien une mère contre sa fille : si celui qui est l'objet de cette colère, dans un moment de dépit, se jette dans une église, c'en est fait ; on le fait chrétien, on le baptise, et il n'y a plus de moyen que le père s'approche de son fils, ou la mère de sa fille. Imagine-toi (*ô lecteur*) l'état d'un homme qui a enduré un pareil malheur dans sa famille et en la personne de son propre enfant ! cette seule pensée suffirait pour abréger la vie. En effet, de crainte que cela n'arrive, les musulmans de Sicile flattent toujours leurs familles et leurs enfants ; et ici les hommes les plus clairvoyants appréhendent pour leur pays ce qui arriva dans le temps aux musulmans de l'île de Crète, où le gouvernement tyrannique des chrétiens exerça une telle action continue, et où les faits et les circonstances se succédèrent avec un tel enchaînement, qu'enfin les habitants se trouvèrent forcés à

se faire tous chrétiens; et il n'en échappa que ceux dont Dieu avait décrété le salut. Mais la parole de la damnation sera prononcée contre les infidèles, car Dieu peut bien tout ce qu'il veut, et il n'y a d'autre Dieu que lui. Cet Ebn-Hamud (*le kaid Abou'l-Kassem, surnommé Ebn-al-Hadjer*) jouit d'une telle estime chez les chrétiens (puisse Dieu les exterminer!), qu'ils supposent que, s'il se faisait chrétien, il ne resterait pas dans l'île un seul musulman; car tout le monde le suivrait et l'imiterait: que Dieu les garde tous sous sa protection et que, dans l'excellence de sa générosité, il les délivre de leur état actuel!

Nous fûmes aussi les témoins d'un autre exemple éclatant de la condition des musulmans; un de ces faits qui te déchirent le cœur et le consument de pitié et de douleur. Un des notables de cette ville de Trapani envoya son fils à un des pèlerins, nos compagnons, pour le prier d'accepter sa fille, jeune demoiselle qui vient d'atteindre à peine l'âge nubile, et de l'épouser si cela lui plaisait, ou bien, dans le cas contraire, de l'emmener avec lui pour la marier avec un de ses compatriotes auquel la jeune fille pourrait être agréable. On ajoutait que celle-ci abandonnait de bon gré son père et ses frères par empressement de se soustraire à la tentation (*d'apostasie*) et par désir de séjourner dans un pays musulman: et que le père et les frères en étaient contents aussi, dans l'espoir qu'ils trouveraient un moyen de se sauver eux-mêmes en quelque pays musulman

aussitôt que serait levé cet embargo qui les en empêchait. Le pèlerin à qui on fit la proposition ne demandait pas mieux : il fut enchanté de profiter de cette occasion qui lui offrait du bien dans cette vie et dans l'autre. Quant à nous, nous restions étonnés au plus haut degré qu'un homme pût jamais se trouver dans le cas de concéder, avec autant de facilité, une personne si intimement attachée à son cœur; qu'il pût la confier à un homme tout à fait étranger et se résigner à un tel éloignement, au désir tourmentant de la revoir et à la solitude où il devait se sentir sans elle. Nous avons trouvé extraordinaires aussi cette jeune fille, que Dieu l'ait dans sa garde ! et la satisfaction qu'elle éprouve à abandonner ses parents pour amour de l'islamisme et pour se cramponner à l'appui solide de la religion. Que Dieu, qu'il soit exalté ! tienne cette jeune fille sous sa garde et sa protection; qu'il l'entoure d'une société convenable et qu'il la fasse prospérer avec sa bonté. Interrogée par son père sur le projet qu'il avait conçu, cette jeune fille lui répondit : « Si tu me retiens, tu seras responsable de moi. » Elle était sans mère, mais elle avait deux frères et une petite sœur du même père.

NOTES.

(1) Le premier mot que je me sens obligé de dire en présentant au public ce fragment d'Ebn-Djobaïr, c'est que je le dois à l'honorable et précieuse amitié du Dr Reinhart Dozy, de Leyde. Ce savant philologue, tout occupé qu'il est de la publication de trois graves ouvrages, c'est-à-dire, une Histoire des Benou-Abbâd de Séville, un Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, et une édition des commentaires historiques d'Ebn-Badroun sur le poëme d'Ebn-Abdoun, a eu l'obligeance de rechercher pour moi, dans la collection de Leyde, des textes relatifs aux Arabes siciliens, dont il m'a envoyé des copies. Il a accompagné son extrait d'Ebn-Djobaïr de quelques renseignements empruntés aux autres parties de l'ouvrage, et il a eu le soin de corriger quelques mots qui se trouvaient mal écrits dans l'original. Ses corrections sont marquées d'un astérisque (*) au pied du texte. Je me sens heureux de pouvoir donner à mon savant ami hollandais un témoignage public de ma reconnaissance; j'ose dire encore de celle de ma patrie, à laquelle il a offert ainsi un document tout à fait nouveau et très-important pour son histoire du moyen âge. Dans l'histoire de la Sicile musulmane, à laquelle je travaille, et plus encore dans la bibliothèque arabo-sicilienne, pour laquelle j'ai réuni presque tous les matériaux, j'aurai l'occasion de renouveler souvent les expressions de ma gratitude à l'égard du Dr Reinhart Dozy, qui m'enrichit toujours de textes nouveaux.

L'ouvrage inédit dont on présente ici la partie relative à la Sicile, jouissait d'une grande renommée parmi les Arabes espagnols. C'est un journal de son premier voyage en Orient, qu'Ebn-Djobaïr commença à écrire en mer, pendant sa traversée de l'Espagne à Alexandrie. D'après le prospectus publié en décembre 1845, et annoncé dans le dernier cahier de notre Journal, nous espérons que M. Dozy rendra bientôt public, non-seulement tout le texte des voyages d'Ebn-Djobaïr, mais aussi l'importante histoire de l'Afrique septentrionale intitulée *Al-Bayâno-'l-Mogrib*, et un autre ouvrage his-

torique, l'*Almodjib* de Marrakishi. Celui-ci va être imprimé aux frais de la Société anglaise pour la publication des textes orientaux.

Abou'l-Hossein-Mohammed-ebn-Ahmed-ebn-Djobair, de la tribu de Kenani, naquit à Valence, en 540 (1145 de l'ère vulgaire), d'une très-bonne famille, originaire de Xativa. Après avoir étudié la lecture du Koran, les traditions du prophète, les belles-lettres et la loi, il devint le secrétaire de Cid Abou-Saïd-ebn-Abd-el-Moumin, prince Almohade, gouverneur de Grenade, et il fut regardé comme bon écrivain et bon poëte. Les biographes font mention de plusieurs de ses poëmes, de deux surtout, qu'il composa en honneur du célèbre Saladin.

L'anecdote qui donna lieu au voyage d'Ebn-Djobair nous montre qu'avec un peu de bigoterie, si l'on veut, il était homme à ne pas s'humilier devant un despote. Un jour qu'Abou-Saïd avait trop bu, tandis qu'Ebn-Djobair écrivait une dépêche, le prince présenta à celui-ci une coupe de vin; mais le secrétaire la refusa en disant qu'il n'en avait jamais goûté. « Par Dieu, reprit Abou-Saïd, tu videras cette coupe sept fois! » Il fallut se résigner à ce péché, que le prince paya en remplissant sept fois la même coupe de pièces d'or. Mais, quelque temps après, soit par scrupule de conscience, soit pour s'éloigner d'un maître capricieux et violent, Ebn-Djobair lui demanda la permission de faire un pèlerinage à la Mecque. L'ayant obtenue, il vendit tout ce qu'il possédait, il en ajouta le prix aux pièces d'or que le prince lui avait données, et il quitta Grenade en 578 (1182-83). Il se dirigea d'abord vers Alexandrie; et après avoir visité Jérusalem, Médine, la Mecque, Damas, Mossoul, Bagdad et autres villes, il revint en Espagne, en 581 (1185). Ce fut pendant son retour qu'il s'arrêta en Sicile, après avoir couru de grands dangers dans le détroit de Messine. (El-Makkari, *Hist. d'Espagne*, ms. arabe de la Bibl. royale, 704 ancien fonds, vol. I, fol. 234 recto à 238 recto; Gayangos, *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*, etc. London, 1840-1843, tome II^e^, pag. 400 et 401.)

Si la biographie de ce bon musulman espagnol nous dispose à lire avec attention ses impressions de voyage lorsqu'il parle de la Sicile, moitié musulmane, du XII^e^ siècle; notre intérêt redoublera en parcourant l'ouvrage. Je me tais sur les beautés de la forme, qui se perdent en partie dans une traduction et quelquefois même se changent en défauts. Les écrivains arabes, pour rehausser leur style, quand le sujet s'y prête un peu, commencent tout à coup, même dans les ouvrages les plus sérieux, à rimer leur prose, et ils

se laissent aller à un langage poétique, à des répétitions et à des jeux de mots que la richesse de l'arabe rend peut-être élégants chez eux, mais qui, ne trouvant pas d'équivalent dans nos langues européennes, dans la française surtout, deviennent de très-mauvais goût. On reconnaîtra aisément dans Ebn-Djobaïr quelques-unes de ces pièces de rhétorique orientale; mais, à cela près, son récit est facile et spirituel, et ses observations ont beaucoup de justesse, d'à-propos et de naïveté; d'autant plus que l'auteur prenait des notes tous les jours, ou, du moins, très-souvent, de manière que ses impressions n'avaient pas le temps de s'effacer, ni les faits de se confondre dans sa mémoire. Quoiqu'il ait écrit pour son pays et pour son siècle, et non pour nous, et que, par conséquent, il soit bien loin de satisfaire notre curiosité historique, il nous rend cependant un grand service. Les chroniqueurs chrétiens de la Sicile, même Hugo Falcand, le Tacite de son siècle, ne parlent des musulmans que comme on ferait des bêtes fauves; on nous apprend les ravages qu'elles ont causés, le carnage qu'en ont fait les hommes; c'est tout ce qu'il faut savoir. Or, notre Arabe espagnol nous présente un peu le revers de la médaille. Pendant qu'il parcourait la Sicile septentrionale avec des marchands, pèlerins comme lui, ses études, sa position sociale et son expérience des affaires publiques, lui attiraient la confiance des musulmans de Sicile, et le mettaient à même d'observer le pays mieux que personne. En effet, ses descriptions topographiques, ses anecdotes, ses remarques sur la différence de condition qui existait entre les musulmans des villes et ceux des campagnes, et, enfin, son aperçu sur la persécution qu'on avait organisée contre tous, jettent des lumières dont l'histoire pourra faire son profit.

Les musulmans de Sicile, tolérés nécessairement par le conquérant Roger de Hauteville, avaient été protégés de très-bonne volonté par son fils, le roi Roger, qui fonda un puissant royaume en réunissant les forces des petits états musulmans, lesquels, jusqu'alors, ne s'étaient servis de leurs ressources que pour se déchirer entre eux. Sous le règne de Guillaume I^er^, l'intérêt de la noblesse chrétienne et du clergé avait commencé, contre les musulmans, une persécution parfois sourde, parfois ouverte, qui fit répandre bien du sang, et que la royauté n'était pas en mesure d'arrêter. Aussi, un siècle après la conquête, sous le règne de Guillaume II, les musulmans, encore nombreux, riches et animés de l'esprit de nationalité, mais soutenus plus faiblement chaque jour par le pouvoir royal, allaient succom-

ber aux attaques du parti catholique et féodal, qui opprimait directement ceux des campagnes ses vassaux, et vexait par tous les moyens les musulmans indépendants des villes et les faibles restes de l'aristocratie territoriale musulmane. Quelques années s'écoulent, et voilà les deux partis engagés dans une lutte à mort. Le trône, ébranlé par un changement de dynastie, par le choc des Guelfes et des Gibelins, par les crimes du tyran Henri VI, par l'ambition de la cour de Rome, et enfin par la minorité de Frédéric II, n'offre plus aucun appui aux musulmans. Forcés alors de se jeter dans les voies de la rébellion, ils se trouvèrent cernés de populations chrétiennes qui s'étaient déjà très-solidement établies dans l'île, soit en formant des communes, soit en se réunissant sous de puissants seigneurs féodaux. La partie n'était plus égale. Le parti musulman se vit exterminé par l'épée et par le feu, amoindri tous les jours par des apostasies; ses restes, hommes aguerris et tenaces dans leur croyance, furent déportés en Pouille un demi-siècle après le voyage d'Ebn-Djobair. Ils y reprirent le rôle de royalistes, même celui de prétoriens, et servirent d'appui à la maison de Souabe, dans ses luttes contre la papauté. A partir de l'année 1283, la maison d'Anjou les enrôla sous son propre drapeau, et même sous les étendards du pape, dans ces croisades scandaleuses que la cour de Rome prêcha contre la Sicile, dans le vain espoir de la soumettre encore une fois à un gouvernement despotique et étranger. La bigoterie de Charles II de Naples, méconnaissant les services de la colonie musulmane de la Pouille, la détruisit tout à fait au commencement du XIV^e siècle.

Il ne m'aurait pas été difficile, peut-être, de faire précéder le journal d'Ebn-Djobair par un aperçu sur la condition des musulmans assujettis à la domination normande en Sicile. La comparaison des détails intéressants donnés par notre voyageur, avec les récits d'autres auteurs musulmans et chrétiens, et avec les nombreux documents de l'époque, jette beaucoup de lumière sur ce point d'histoire. Mais il sera encore mieux éclairci par les chartes arabes recueillies en Sicile par M. Noël des Vergers, qui vient d'en publier une, avec de savants commentaires, dans le Journal asiatique de 1845. Je réserve ce sujet pour le traiter avec les développements nécessaires dans l'histoire des Arabes en Sicile, que j'ai l'intention de faire paraître bientôt. En attendant, je m'abstiendrai, dans ces notes, de considérations historiques plus détaillées.

Je ne saurais terminer cet avertissement sans renouveler les

expressions de ma vive gratitude envers M. Reinaud, membre de l'Institut; car, non-seulement j'ai profité, depuis quatre ans, de ses excellentes leçons publiques, mais il a eu aussi l'obligeance de diriger toujours mes recherches dans les manuscrits arabes aussi bien que dans les livres qui traitent de l'histoire, des lois, etc. des musulmans. Dans les passages les plus difficiles d'Ebn-Djobair, M. Reinaud est venu toujours à mon secours avec sa profonde connaissance de la langue arabe et sa vaste érudition.

(2) A la lettre, « tes mains. »

(3) Comme, selon moi, l'italien se prête mieux que le français à rendre le vague poétique de l'arabe, j'aurais traduit en italien bien littéralement les premières lignes d'Ebn-Djobair par ces mots : « Questa cittade è emporio de' mercatanti infedeli, meta alle navi di tutte le regioni, comodissima pel buon mercato, se non che gl' infedeli v' abbuiano il cielo. »

Tout ce qui est dit ici de la situation de Messine est de la plus grande exactitude. Mais Ebn-Djobair se montre de bien mauvaise humeur contre les habitants d'une ville où il ne voyait aucune trace de l'élément musulman. Je me doute fort que ses remarques sur la saleté de la ville n'ont eu d'autre fondement que cette antipathie de race et de religion, car Messine est si heureusement placée, et elle est si propre aujourd'hui que je ne saurais me l'imaginer autrement, pas même dans le XII^e^ siècle.

(4) J'ai traduit ici عمایر par bourgs, et ضياع par hameaux. Ces deux mots arabes ont un sens fort vague, d'autant plus difficile à rendre en français, que les différentes espèces d'habitations reconnues par les peuplades de l'Arabie, ne pourraient pas se rapporter avec exactitude à celles des chrétiens du moyen âge. Le mot عمارة, qui signifie habitation en général, et qui, parmi ses nombreuses acceptions, sert aussi à désigner la deuxième d'entre les cinq subdivisions des tribus arabes (de Sacy, *Commentaire de Hariri*, pag. 329), est employé par Édrisi, dans sa Description de la Sicile, tantôt pour indiquer un groupe d'habitations bourgeoises, par opposition au mot بادية, campagne, et tantôt pour dénoter des fermes. Ebn-Djobair s'en sert à peu près comme Édrisi.

Le mot ضيعة, au pluriel ضياع, est expliqué dans les dictionnaires par « champs, propriétés rurales ou fermes. » Ici il a le sens de

hameaux ou fermes. Édrisi, dans sa Description de la Sicile, que je viens de citer, lui donne ordinairement la signification de village, comme par exemple lorsqu'il dit : بين مدينة والقلعة غير ما بها من الضياع والمنازل والبقاع (man. de la Bibl. royale, n° prov. 80, fol. 13⅞ verso) : car ici, par بقاع, on doit entendre les petites habitations rurales ou fermes; par منازل, les stations de voyage et les maisons qui s'étaient groupées autour d'elles; et par ضياع, les villages plus considérables, ou peut-être les agrégations d'habitations de paysans.

(5) A la lettre : « Se promènent sur ses épaules, et font bonne chère sur ses ailes. »

(6) La préposition على, employée ici par l'auteur, indique, avec une grande précision, que les musulmans étaient toujours *en possession* de leurs propriétés et de leurs ضياع. Cette dernière expression pourrait désigner les *fermes* ou bien les *industries*, mais les deux mots reviendraient au même si, comme je pense, il ne s'agit ici que des paysans musulmans devenus les *rustici* ou *villani* des seigneurs normands et italiens alors établis en Sicile. Ebn-Djobaïr parle des حضريين, ou bourgeois, comme d'une classe tout à fait diverse.

(7) Le mot حضرى, dans le sens de bourgeois ou citoyen, ne présente aucune difficulté. J'écris cette note seulement pour faire remarquer qu'en me servant ici du mot *bourgeois*, je ne prête pas à l'auteur une idée qu'on pourrait considérer comme étrangère aux musulmans.

(8) Les fonctions d'*hadjeb*, ou chambellan, n'ont pas été toujours les mêmes dans les différentes époques, et sous les différentes dynasties de l'islamisme. L'hadjeb, portier, ou plutôt garde du rideau, car les Arabes n'avaient pas de portes à leurs chambres, n'était que le premier serviteur de la maison royale chez les califes Abassides. La forme despotique du gouvernement rendit ministre de l'état le grand valet de la cour, et même il fut le premier ministre chez les Ommiades d'Espagne. A la dissolution du califat espagnol, les princes des petits états qui se formèrent de ses débris prirent d'abord le titre d'hadjeb. A une époque moins reculée, on appela hadjeb, en Égypte, le premier fonctionnaire après le vice-roi, et,

ensuite, ce titre fut donné à des magistrats inférieurs de l'ordre administratif. Quant aux hadjebs de la cour normande de Sicile, il semble qu'ils n'étaient que des employés de la maison du roi.

Le mot vizir n'a pas besoin d'explication. On sait que les vizirs étaient de simples conseillers d'état. (V. Gayangos, op. cit. tom. I, page 102; 103, 397 et XXIX de l'Appendice, De Sacy, *Chr. ar.* 2e éd. tom. II, pag. 157, 169.)

(9) *Pages*. Ebn-Djobair parle toujours des eunuques dont il vient de faire mention; mais, comme ici à la suite du mot فتيان il n'ajoute pas eunuques, j'ai traduit par pages seulement. Il ne me semble pas probable que tous les musulmans employés, soit à la cour, soit dans l'administration de Guillaume II, eussent été des eunuques.

(10) Le mot أترف pourrait signifier aussi *plus relâché*. L'esprit de la phrase porterait peut-être à le traduire ainsi, mais il me paraît que personne ne pouvait appeler relâché Guillaume II, que l'histoire ne représente pas comme un prince faible ni débauché, et qui fut surnommé *le Bon* pour ses vertus civiles et politiques, dit-on aussi pour sa piété.

(11) *Alamah*, signe. C'est le terme technique d'une devise ou sentence que les princes musulmans faisaient écrire en gros caractères en *tête* de leurs rescrits, après la formule du *bismillah*. (Voyez à ce sujet les Monuments arabes, *etc.* du Musée Blacas, par M. Reinaud, tom. I, pag. 109, et une notice du même auteur dans les Documents inédits sur l'histoire de France, Mélanges, tom. II, p. 52.) Dans cette notice, Mr Reinaud a donné, d'après Ebn-Khaldoun, l'*alamah* des princes de Tunis vers la moitié du XIVe siècle; qui était : « Louanges à Dieu et actions de grâces à Dieu ! » L'*alamah* de Dhaher, calife fatemide d'Égypte, qui régna de 1020 à 1035 de notre ère, était, d'après Novairi الحمد لله شكرٌ النعمة « La louange de Dieu est le remerciment de (ses) bienfaits. » (Novairi, manuscrit arabe de la Bibliothèque royale, ancien fonds, n° 702, A, fol. 56. r°). On s'aperçoit bien qu'entre cette devise et celle de Guillaume Ier, roi de Sicile, il n'y a qu'une différence de syntaxe; la sentence et les mots sont les mêmes.

(12) Il suffit d'avoir lu un peu l'histoire de Sicile pour se rappeler qu'il existait, dans le palais royal de Palerme, une manufacture

d'étoffes de soie, fondée, à ce que l'on dit, par le roi Roger, au moyen des ouvriers que sa flotte avait faits prisonniers en Morée, l'année 1149. Je suis persuadé que cette manufacture existait longtemps avant, et que les captifs grecs, hommes et femmes, ne firent qu'augmenter le nombre des ouvriers. Le fameux manteau impérial de Nuremberg en est une preuve certaine, puisque l'inscription arabe qui s'y trouve est de l'an 528 de l'hégire (1133 de J. C.). A cette remarque, qui n'a pas échappé à M. Wenrich dans son récent ouvrage sur l'histoire des Arabes en Italie et dans les îles adjacentes (Lipsiæ, 1845, pag. 291), j'ajouterai que la langue de cette inscription tranche la question aussi bien que la date. Du reste, Ebn-Kaldoun nous assure que, depuis les califes Ommiades, l'usage était, chez les principales dynasties musulmanes d'Orient ou d'Occident, d'entretenir dans le palais royal, un hôtel du tiraz, ou manufacture de soie, destinée exclusivement au tissage de robes avec inscriptions, pour le sultan ou autres éminents personnages. Un des premiers serviteurs de la cour était d'ordinaire l'intendant de cette manufacture, qui parait avoir été une des occupations les plus importantes de la maison royale. (Voyez de Sacy, *Chrest. ar.* tome II, pag. 287 et 305). Nul doute que les rois normands de Sicile n'eussent adopté cet usage. La manufacture d'étoffes de soie établie dans le palais était même un nom décent pour déguiser le sérail, où ils avaient eu la fantaisie d'introduire aussi des filles franques ou françaises, comme nous l'apprend Ebn-Djobair.

(13) Le mot الافرنج, dont se sert ici l'auteur au féminin, correspond au mot *francs*, dans l'acception qu'il eut en Orient depuis les croisades. Il comprend les Français et tous les chrétiens d'Occident, à la différence des chrétiens d'Orient, que les Arabes appelaient *Roum* الروم. Les Italiens, quoique confondus quelquefois avec les Francs, étaient plus ordinairement désignés, chez les Arabes de cette époque, par le nom de *Roum*.

(14) Il s'agit ici de l'affreux tremblement de terre du 4 février 1163, par lequel la ville de Catane fut détruite de fond en comble, aussi bien que d'autres villes et châteaux de la Sicile orientale; le sommet de l'Etna s'affaissa; d'anciennes sources tarirent et il en jaillit de nouvelles; la mer envahit une partie de la ville de Messine après s'être retirée du rivage, etc. Guillaume II n'était alors qu'un jeune homme de dix-sept ans.

(15) Le mot que je traduis ici, comme on le fait ordinairement, par «polythéiste,» signifie littéralement «associateur.» C'est ainsi que les musulmans appellent les chrétiens à cause du dogme de la Trinité.

(16) Le jeûne pendant le mois de ramadhan est obligatoire pour tous les musulmans, à l'exception des vieillards, des malades et des voyageurs. Cependant, les vieillards seuls peuvent compenser le jeûne par une aumône en blé; les autres doivent s'en acquitter aussitôt que leur maladie ou leur voyage est fini. Il serait possible qu'une conscience moins scrupuleuse eût admis la compensation par aumône, même pour les personnes valides; mais je serais tenté de croire que, du temps de Guillaume II, il ne restait d'eunuques ou pages du palais, que les vieillards qui avaient commencé leur service sous les règnes précédents, temps où la population musulmane était plus nombreuse, et son influence plus forte.

(17) Croire dans son esprit, et professer par sa parole, telle est la définition théologique du mot *imân* إيمان. La différence qu'il y a entre croire aux dogmes d'une religion et la professer, est marquée très-bien dans le Koran, sur. 49 v. 14. «Les Arabes ont dit : Nous avons cru. — Réponds-leur : Vous n'avez point cru; contentez-vous de dire : Nous avons embrassé l'islamisme, car la foi n'est point encore entrée dans vos cœurs.»

(18) Les *fundiks*, mot qui paraît dérivé du grec πανδοχεῖον, étaient en même temps les auberges et les magasins des marchands voyageurs. La langue italienne a retenu le mot *fondaco* dans le sens de magasin, et le dialecte sicilien, qui joua un si grand rôle dans la formation de l'italien *illustre* ou commun, se sert du mot *funduco* pour indiquer les hôtels du dernier ordre, soit sur les grandes routes, soit dans l'intérieur des villes, où on loge à pied et à cheval. Une grande quantité de ces auberges, à Palerme, se trouve toujours dans le quartier *l'Attarini*, ainsi nommé d'après le mot عطّارين *droguistes*. Par la même raison, on appelait *Bab-el-Attarin* une porte de Cordoue, et on donne le même nom à des quartiers ou à des rues dans plusieurs villes musulmanes d'aujourd'hui.

(19) Le 12 de ramadhan 580 correspond en effet au 18 décembre 1184, et c'était un mardi dans le calendrier musulman

comme dans le calendrier chrétien, car le compte hebdomadaire, quoique sous des noms différents, est le même dans les deux styles, qui l'ont emprunté très-probablement à l'Inde. La correspondance avec le calendrier chrétien est toujours exacte dans le journal d'Ebn-Djobaïr. Mais pour bien entendre le compte des jours de ce voyageur, il faut se rappeler que le jour *légal*, chez les musulmans, commence au coucher du soleil du jour précédent, c'est-à-dire au même point d'où l'on compte encore aujourd'hui les vingt-quatre heures de la journée dans l'Italie méridionale, et surtout en Sicile.

(20) L'auteur parle des îles Éoliennes, en y comptant sans doute les deux îlots de Lisca-Bianca et de Basiluzzo. Les sept îles principales sont : Lipari, Vulcano, Salina, Stromboli, Panaria, Filicuri et Alicuri. Vulcano et Stromboli sont deux volcans toujours en activité.

On voit bien que les notions d'Ebn-Djobaïr, sur la cause immédiate des éruptions volcaniques, étaient fort exactes. Le *souffle igné* qui entretient la flamme et lance la pierre, n'est pas autre chose que le gaz de notre physique moderne.

(21) Mahomet, dans la surate 34, v. 15 du Koran, rappelait aux Arabes le déluge d'El-Arem comme une catastrophe terrible, dont le souvenir s'était perpétué dans la nation. On dit que cette inondation, arrivée, selon l'opinion la plus probable, vers le commencement de l'ère vulgaire, fit émigrer plusieurs tribus arabes du Yémen dans l'Arabie-Pétrée et dans la Mésopotamie. Le verset du Koran, à son tour, rendit familière chez les musulmans de tous les pays la phrase de l'inondation d'El-Arem.

(22) Cette distance, aussi bien que les autres données par Ebn-Djobaïr et Édrisi en parlant de villes dont la position n'a pas changé, prouve que les milles dont on se servait alors en Sicile correspondent parfaitement aux milles siciliens actuels.

(23) Tout le monde sait que la Méditerranée n'a presque pas de marée. Sur la côte septentrionale de la Sicile, la marée journalière se réduit à peu près à un demi-pied; mais c'est un fait constant (je puis l'assurer pour les golfes de Palerme et de Termini) qu'un retirement d'eau bien plus considérable a lieu sous l'influence des vents du nord-est, nord et nord-ouest. On peut l'évaluer à un pied, et quelquefois à un pied et demi. Je laisse aux géographes à

indiquer les retours périodiques de ce phénomène, les autres endroits où il a lieu, et toutes les circonstances qui pourraient faire connaître les causes de cette espèce de courant, et s'il se rattache aux phases de la lune.

L'obstacle au départ d'Ebn-Djobaïr, de l'embouchure de la rivière de Termini, n'était donc pas la basse marée qui laissait à sec son bateau, mais il tenait aux vents du nord annoncés par l'abaissement des eaux, et opposés directement à la sortie de cette cale.

Je dois avertir ceux qui ne savent pas l'arabe que j'ai traduit ici par « rivière » le mot واد, qui signifie aussi « vallée. » Le sens de la phrase m'a fait adopter la première de ces deux significations.

(24) Le texte ne présentant pas de voyelles, je ne sais pas s'il faut prononcer سَعْد *sâd* سَعَد *sâad* ou سُعْد *soud*; car il n'y a aucune raison de préférer l'une à l'autre de ces leçons. Sans faire des conjectures sur l'étymologie du nom de ce *casr* (château), je dois avertir que *sâd* signifie bonheur, et que c'est aussi le nom de plusieurs tribus arabes, d'une montagne dans le Hedjaz, d'une ville en Arabie, etc. On appelle *sâad* un marais couvert de roseaux entre la Mecque et Médine (de Sacy, *Chrestomatie arabe*, tom. II, pag. 452, 2ᵉ édition). Enfin *soud* est le nom d'une plante aromatique.

Quant à la situation de ce château, il me semble hors de doute qu'il était bâti sur la colline nommée aujourd'hui la « Cannità », nom de lieu formé en sicilien du mot *cannitu* (plantation de roseaux). Il est vrai que cet endroit est situé à deux lieues de Palerme, et non à une parasange, c'est-à-dire à peu près une lieue, ainsi que nous le dit Ebn-Djobaïr; mais comme il ne se trouve dans les environs aucune élévation de terrain qui réunisse les autres circonstances remarquées par notre voyageur, il faut supposer une inexactitude de sa part, ou bien une faute du copiste, qui aurait oublié les deux dernières lettres, signe du duel. Ce qui tranche peut-être la question c'est que, sur la colline de la Cannita, on trouve une quantité immense de restes d'anciens édifices en pierre et en brique, aussi bien que des vases antiques et des monnaies grecques et phéniciennes. Ce sont bien les restes de la ville antérieure à la conquête musulmane, dont parle ici l'auteur. Le cimetière qu'il observa autour de l'enceinte du château, correspond parfaitement à la petite plaine qu'on appelle aujourd'hui *Zotta di la quadàra* (de la chaudière); *zotta* n'étant autre chose que le mot سوط, qui signifie en sicilien, comme en arabe, 1° un fourt; 2° un peu d'eau stag-

nante; 3° une vallée peu profonde, ou une petite plaine entre de légères élévations de terrain. Les paysans appellent aussi cet endroit : *Zotta di li morti* (des morts), à cause des tombeaux antiques qu'ils y trouvent souvent en cultivant leurs vignes. Je tiens ces détails de M. le baron de Friddani. L'ayant prié de faire faire des recherches sur la situation probable du *Casr sád*, il en écrivit à quelqu'un de ses amis à Palerme, et cela a amené la découverte des antiquités de la Cannita, auxquelles, jusqu'à présent, on n'avait fait aucune attention.

J'espère maintenant que les recherches des archéologues siciliens aboutiront à des résultats plus précis sur les antiquités musulmanes, grecques et, peut-être aussi, puniques, de la Cannita. M. le duc de Serradifalco, dont le nom est célèbre pour son ouvrage sur les monuments grecs de la Sicile, s'occupe à présent des monuments arabo-siciliens; et j'ai des raisons pour croire qu'il fera exécuter des fouilles sur l'emplacement du *Casr-sád*. Je dois ajouter qu'en causant avec moi, à ce sujet, l'été dernier, à Paris, M. Serradifalco devina presque la véritable situation de ce château, en indiquant l'endroit appelé *Portella di mare*, tandis que je m'étais égaré d'un autre côté, et que le souvenir des vieilles masures de la Cannita ne s'était présenté ni à l'un, ni à l'autre. Il a été nécessaire d'entrer dans ces détails, pour faire la part de chacun dans une découverte qui pourrait devenir importante.

(25) Le sens de la phrase explique très-bien les trois espèces d'habitations qu'Ebn-Djobaïr remarqua dans ce château. Le mot مساكن, pluriel de مسكن, qui signifie demeure en général, doit se rendre ici par *humbles demeures*, comme le mot *abituro* en italien, qui a le même sens général, mais qui ordinairement est employé pour indiquer les petites et pauvres habitations. Les mots *meschino* en italien, et *mesquin* en français, dérivent de la même racine arabe que مسكن, lieu de repos ou de tranquillité. En Italie, au XIIIe siècle, *meschino* signifiait aussi vassal (Dante, *Enfer*, ch. IX, vers 43). La synonymie entre «homme tranquille ou en repos,» et «homme pauvre, prolétaire, faible,» est caractéristique de l'humanité plutôt que de la nation arabe ou du moyen âge en particulier.

Le terme علية, singulier de علالى, rendu par une expression fort vague dans les dictionnaires arabes européens, signifie en effet «appartement supérieur,» et par conséquent «maison bourgeoise;»

et le *Kamous* assure que ce nom dérive du rang des personnes qui habitent ces sortes de maisons. L'adjectif مشرفة, pris à la quatrième forme, doit être traduit par *élevées* ou magnifiques; mais il pourrait avoir la signification plus précise d'*ornées de corniches*, si on le mettait à la deuxième forme, en supposant l'omission d'un teschdid dans la copie de Leyde.

(26) Les mosquées ne sont pas toujours couvertes comme nos églises. Le grand sanctuaire de l'islamisme, la mosquée de la Caaba à la Mecque, n'est qu'une place en plein air, entourée de plusieurs rangées de portiques en arcade; et au milieu de ce parvis se trouvent la maison carrée, le puits Zemzèm, etc. La mosquée du tombeau du prophète à Médine est bâtie à peu près sur le même plan. On étend, sur le pavé, des nattes pour s'asseoir, ou pour faire les prosternations pendant la prière.

J'ai traduit à la lettre l'expression un peu vague de « arcades allongées, » ne pouvant pas décider si l'auteur a voulu appliquer cet adjectif à la courbe ou cintre des arcs, ou bien à la figure rectangulaire du portique formé par les arcades.

(27) Que les lecteurs habituels du Journal asiatique me pardonnent si je me permets d'ajouter ici que l'*adzân* est l'appel fait du haut des minarets au commencement des heures canoniques de la prière. Je prends cette liberté, parce que le présent article peut intéresser des personnes auxquelles les usages des musulmans sont moins familiers.

(28) *Imam* signifie guide ou préposé. Les musulmans en reconnaissent plusieurs classes. L'imam par excellence est, comme le pape de l'église catholique, le chef suprême de la religion, dignité inséparable de la souveraineté politique, parce que, chez les Arabes musulmans, ce fut la théocratie qui fonda le pouvoir civil. On donne le même titre au ministre qui dirige une assemblée dans la prière en commun, et aussi aux docteurs plus célèbres, aux pères de l'église musulmane, si je peux me servir de cette expression. L'imam dont parle Ebn-Djobaïr est un *imam el-Omm* ou du peuple, le curé de cette pieuse population du Caïsr-Sâd.

(29) La prière ordinaire est celle que les musulmans sont obligés de faire tous les jours, à cinq heures différentes, qui commencent: 1° quarante-cinq minutes avant le lever du soleil; 2° qua-

rante minutes après midi; 3° entre midi et le coucher du soleil; 4° vingt minutes après le coucher du soleil; 5° entre cette heure et celle de la prière du matin. Chaque prière se compose de plusieurs *rikas*, et chaque *rika* d'un certain nombre d'invocations et de versets du Koran, qu'on doit accompagner par des inclinations et des prosternations. On peut s'en acquitter à la mosquée ou ailleurs, en particulier ou en commun; mais ce dernier mode est plus méritoire.

Le térawih est une prière extraordinaire de vingt rikas que l'on doit faire toutes les nuits du ramadhan, à la suite de la prière ordinaire.

Le mois saint auquel fait allusion Ebn-Djobaïr n'est autre chose que le ramadhan ou ramazan. Pendant les trente jours de ce mois, le pieux musulman est condamné à une abstinence complète depuis le lever jusqu'au coucher du soleil; il ne peut ni manger, ni boire, ni fumer, ni s'entretenir un peu librement avec ses femmes. La nuit, toutes les mosquées sont ouvertes et illuminées, afin que les fidèles puissent s'acquitter du térawih. On donne des soupers somptueux, et on se dédommage de l'abstinence de toute la journée, qui quelquefois est excessivement longue, parce que, l'année des musulmans étant lunaire, le ramadhan fait le tour de toutes les saisons.

(30) Ebn-Djobaïr parle sans doute de l'hôpital des lépreux, que Guillaume II transféra dans l'église de Saint-Jean, fondée, dit-on, par Robert Guiscard, tout près de Palerme, sur la route de *Mare-Dolce* ou Casr-Djiafar. On établit ensuite dans cet édifice une maison de fous, qui fut transférée, en 1802, dans un autre endroit, et qui a été rendue célèbre, depuis 1826, par le génie et le dévouement philanthropique de feu le baron Pisani. Les environs de l'hospice normand s'appellent toujours *San Giovanni de' leprosi*; et des tanneurs ont remplacé les anciens habitants de cet édifice, où les bâtisses antiques ont disparu sous des réparations successives.

(31) Le texte de Leyde porte sans doute مستحلف, dans les deux endroits où il parle de ce magistrat, et, en admettant cette leçon, on pourrait le rendre par « employé qui reçoit le serment. » Mais je crois bien plus simple et plus sûre la correction de M. Reinaud, qui lit مستخلف, *mostakhlif*, commissaire, en ajoutant un point diacritique, que le copiste oublia très-probablement dans le manuscrit de Leyde.

(32) Je suis sûr que l'ouvrage sur les monuments arabes et normands de la Sicile dont s'occupe à présent M. le duc de Serradifalco ne se bornera pas à la description de l'état actuel, mais ajoutera tous les détails que les écrivains nous ont transmis sur les parties de ces monuments qui sont aujourd'hui perdues ou détériorées. Ainsi je n'empiéterai pas sur la tâche de M. de Serradifalco, en rapprochant de ce passage d'Ebn-Djobaïr les descriptions d'Hugo Falcand et des autres auteurs qui ont décrit, à des époques différentes, le palais royal de Palerme; mais seulement, afin de me rendre plus utile à ceux qui étudieront les monuments arabes de la Sicile, je tâcherai d'expliquer les termes techniques dont Ebn-Djobaïr s'est servi dans sa description.

Rihab رحاب, pluriel de *rahbah* رحبة, doit se rendre ici par «esplanade.» Ce mot vient d'une racine qui signifie «être vaste, présenter de l'espace,» et il pourrait, par conséquent, être rendu aussi par le mot *place*; mais j'ai préféré celui d'«esplanades,» parce qu'il s'agit de places hors des portes du palais.

Sahat, ساحات, pluriel de *sahah*, ساحة, signifie *cour*, espace en plein air au dedans des bâtiments. C'est au juste l'italien *atrio*.

Le mot que j'ai rendu par bâtiments magnifiques, signifie à la lettre châteaux; c'est قصور, *cousour*, pluriel de قصر, *casr*. Je crois qu'on ne devait pas le traduire autrement, puisqu'il s'agissait d'édifices contenus dans le palais royal. Il paraît que l'auteur se serait servi d'une autre expression s'il eût voulu parler des *tours* du palais, ou bien les édifices que les anciens chroniqueurs de Sicile désignent sous ce nom n'avaient pas tous la forme de tours. L'adjectif مشرفة, que j'ai rendu par *élevés*, pourrait avoir aussi le sens de «magnifiques,» et même «d'ornés de corniches,» comme je viens de dire à la note 25.

Maïadin, ميادين, pluriel de *maïdan* ou *midan*, dérive du verbe ماد, qui a la signification primitive d'être en mouvement, en agitation. Ce substantif signifie hippodrome, manége, amphithéâtre. Le mot italien *palestra* présenterait peut-être mieux que manége la destination de cet édifice du moyen âge, et sa forme serait parfaitement indiquée par le mot amphithéâtre en le dépouillant de tout souvenir classique. L'adjectif منتظمة, par lequel l'auteur spécifie ces hippodromes, me fait croire qu'ils étaient construits en gradins. Peut-être le plus grand d'entre ces amphithéâtres du palais royal de Palerme était celui qu'au XIII^e siècle on appelait *sala verde*, au dire

de Ramon Muntaner (*Chronique*, chap. XCVII et XCIX), et dans lequel le parlement sicilien fut rassemblé en 1283, à l'arrivée de la reine Constance. Cet amphithéâtre fut détruit tout à fait dans le XVIe siècle par un vice-roi espagnol, pour construire, à côté du palais royal, un bastion monstrueux, très-menaçant et très-inoffensif.

Maratib, مراتب, est le pluriel de *martabah*, مرتبة, qui signifie tantôt tour d'observation, tantôt estrade, coussin ou matelas. L'application du sens d'estrade ne m'a pas paru douteuse dans ce passage.

(33) Koran, sur. 43, v. 32.

(34) *Balattat*, بلاطات, pluriel de *balatt*, بلاط, signifie ici sans doute portiques, arcades. On emploie aussi ce mot pour indiquer les *nefs* d'une mosquée, comme l'ont remarqué M. Gayangos (*History of the Mohammeddan dynasties in Spain*, etc. vol. I, p. 494), et M. Reinaud (Journal asiatique, 3e série, tom. XII, p. 345.) M. Reinaud croit le mot بلاط une reproduction de πλατεῖα et de *platea*. Il paraît que ce mot, employé d'abord par les Arabes pour désigner le pavé de quelques lieux publics, a été appliqué ensuite aux colonnes et aux arcades qui le couvraient, et enfin, faute d'autre expression, aux nefs d'une mosquée, qui étaient, en effet, des portiques parallèles.

Le mot *balata*, dans le sens de large dalle, se conserve dans le dialecte sicilien, mais il n'existe dans celui d'aucune autre province italienne, ce qui ferait croire qu'il a été importé en Sicile par les Arabes plutôt qu'emprunté directement au grec et au latin.

(35) Il y a sans doute dans cette phrase quelque faute qui ne permet pas d'en tirer un sens assez clair. Probablement il faut séparer les mots أود et لم, et changer ou ajouter quelque lettre dans أود, qui paraît la première personne d'un aoriste. J'ai été donc forcé de traduire au hasard, comme il arrive toujours dans quelques passages des manuscrits arabes, lorsque l'on n'a à sa disposition qu'un seul exemplaire.

C'est par conjecture que je lis الرباعيات et que je traduis ce mot par insectes. En remarquant quels animaux sont désignés par l'adjectif رَبَاع, et en faisant attention au sens distributif du numératif رُبَاعُ, et aux différentes acceptions des adjectifs relatifs

naissant de l'un et de l'autre, j'ai soupçonné qu'il s'agissait ici de quelque espèce d'insectes. La phrase conduit d'ailleurs à ce sens et peut-être elle n'en admet pas d'autre.

(36) L'auteur se sert ici du même mot *balat*, بلاط, dont il est question à la note 34. Ce portique, maintenant détruit, est appelé *passage, chemin couvert* par les chroniqueurs de l'époque normande. Il conduisait en effet du palais royal à la cathédrale, en se prolongeant jusqu'à l'ancienne porte de Sainte-Agathe; et il rappelle le passage couvert qui servait aux califes de Cordoue pour aller, le vendredi, de leur palais à la grande mosquée, comme nous l'apprend Makkari. (Gayangos, op. cit. t. I, p. 220.) Est-ce que ce passage couvert de Palerme remontait jusqu'à la domination musulmane? S'il en est ainsi, à l'époque de la conquête normande il devait être abandonné depuis longtemps, car les sultans Kelbites de Sicile avaient leur palais à l'autre extrémité de la ville, dans la citadelle qu'on appelait *Khalessah*.

(37) J'ai traduit par *régions* le mot *djezair*, جزاير, pluriel de جزيرة, qui signifie en même temps île et presqu'île, et qui pouvait désigner par conséquent la Sicile avec les îles adjacentes et le royaume actuel de Naples.

(38) A la lettre : tous les désirs d'une vie rouge ou verte.

(39) A la lettre : Cordouane de construction. C'est ainsi que j'avais traduit un peu trop à l'italienne. Un ami m'a averti du calembour que cette expression aurait produit en français.

(40) Le mot كدّان, qu'on ne trouve pas dans les dictionnaires arabes-européens, est expliqué dans le Kamous : *pierre tendre comme l'argile*; de même que كذّان, qui ne paraît être qu'une variante de prononciation. D'après cette définition, le *kiddan* serait une pierre de taille fort douce, quoique la radicale كدّ ou كذّ donne plutôt l'idée d'âpreté et de travail.

Les édifices du moyen âge, à Palerme, sont bâtis avec un tuf calcaire assez fort, et cependant d'un grain très-uni. Une espèce semblable de pierre de taille, s'appelle, à Palerme, *pietra dell' Aspro*, ce qui, en italien, rend parfaitement le sens du

radical كن. La pierre très-molle et friable a, en Sicile, le nom de *sciacum*, dérivé du غش des Arabes.

(41) Je suis tenté de croire que le plaisir d'ajouter encore un morceau de prose rimée, fait ici répéter à Ibn-Djobair les mêmes idées par des mots différents, ou lui suggère des expressions excessivement vagues. Dans tous les cas, voilà les nuances qui résultent des radicales : *macasir*, pluriel de *macsurah* مقصورة, signifie, à la lettre, « endroits entourés, bornés, défendus, » et, par extension, « tribune réservée au souverain dans une mosquée, parties secrètes d'un temple ou d'une maison, maison même, et cave. Le souvenir des parcs magnifiques des rois normands tout près de Palerme m'aurait fait rendre ici le mot *macasir* par « enclos, parcs, » ce qui ne s'écarterait guère de la radicale ; mais, n'osant pas ajouter cette signification à nos dictionnaires sans l'autorité d'autres passages bien clairs, j'ai traduit par *pavillons*. *Masani'*, que j'ai rendu un peu au hasard, par « kiosques, » est le pluriel de *masna'* مصنع, dont le sens primitif est celui de construction, et qu'on a rendu par palais, hospice public, et même réceptacle d'eau, citerne. La nuance est plus faible encore entre les mots *manazir* et *metalii'*, dont les racines signifient l'une regarder et l'autre monter, mais qui, dans leur forme de noms de lieux, reviennent au même. Cependant il me semble que *belvédère* rend parfaitement le second de ces deux mots, dont la racine طلع a laissé dans le dialecte sicilien les mots *taliari*, regarder, et *talai*, aguets.

(42) Littéralement « les marchés sont habités par eux, et ils y sont les commerçants. » La syntaxe et le bon sens nous font croire qu'il s'agit ici des marchés de *la ville entière*, et non de ceux des faubourgs réservés aux musulmans. Mais, sans doute, Ebn-Djobair exagère un peu, ou bien il parle en un sens bien général. Le mot سوق, marché, signifiant aussi une rue ou un quartier habité par des personnes qui exercent la même industrie, nous ne pouvons pas croire que sous le règne de Guillaume II toute l'industrie de la ville fût entre les mains des musulmans. Quant au commerce, il ne l'était pas exclusivement : nous savons, par l'histoire et par les documents, que, même avant cette époque, des marchands amalfitains, génois et vénitiens avaient des établissements à Palerme.

(43) Le *djumah*, ou réunion pour la prière du vendredi, exige,

selon la discipline orthodoxe des musulmans, six conditions, savoir : 1° la cité ou habitation permanente sous un chef politique et un cadi; 2° la présence du sultan ou de son délégué; 3° l'heure de midi; 4° la récitation du *kotba*, ou profession publique de foi, accompagnée de vœux pour Mahomet, ses disciples, les quatre premiers califes, l'imam ou pontife actuel, et le prince régnant; 5° l'assemblée des fidèles; 6° une liberté entière à tout le monde de participer à la prière. Il faut ajouter que le *kotba* et la monnaie sont regardés comme les deux plus éminents droits de la royauté.

On conçoit facilement que les rois normands de Sicile ne pouvaient pas autoriser cette prière solennelle pour un prince étranger, et que la conscience des musulmans se refusait à la faire pour eux. D'ailleurs la réunion hebdomadaire de plusieurs milliers de musulmans palermitains, pour une profession à la fois religieuse et politique, était bien dangeureuse. Quant à l'assemblée des deux *Ids* ou *Beïrams* de chaque année, les inconvénients pouvaient être prévenus plus facilement, et la fête était trop sacrée aux yeux des musulmans pour que le gouvernement osât la défendre sans violer l'engagement solennel de tolérance qu'il avait pris. Les scrupules des musulmans et la jalousie du roi de Sicile trouvaient également satisfaction dans ces deux fêtes par l'idée qu'on eut de mentionner dans le *kotba* les califes Abbassides. Ces califes, sous le titre pompeux d'imam et de commandant des fidèles, n'étaient plus que les pensionnaires ou les prisonniers des sultans turcs sur les bords du Tigre.

(44) Il s'agit ici, sans doute, de la prière ordinaire et du térawih, puisque la réunion du vendredi était défendue.

(45) Il manque un mot dans le texte.

(46) Cordoue, quoique plus grande que Palerme, était, comme celle-ci, partagée en cinq quartiers ou cités. La cité centrale, bien fortifiée, s'appellait *kassbah*, nom qui a le même sens à peu près que le *cassr* de Palerme et qui s'est conservé dans les villes musulmanes de nos jours où il désigne la citadelle.

(47) On l'appelle aujourd'hui la *Martorana*, d'après le nom du fondateur d'un couvent de filles attaché à l'église. La façade a disparu, le beffroi est assez bien conservé, et les mosaïques existent dans toute leur fraîcheur. Son ancien titre était en effet l'église de

l'amiral ou de l'Antiochène, d'après le nom du fondateur, le célèbre Georges d'Antioche, grand amiral de Sicile.

(48) Dans l'original, il y a un jeu de mots entre *kenâïsihin* et *kounnasihin*, qui signifient : le premier, leurs églises, et le second, leurs tanières.

(49) Le mot que j'ai traduit par «antilope» est expliqué, dans nos dictionnaires, *partus vaccæ sylvestris*. Il s'agit sans doute de quelque espèce d'antilope, peut-être le koba ou le gnou, qui tiennent du taureau pour la forme de la tête et du cerf pour celle du corps. La pointe de ce bon mot d'Ebn-Djobaïr, qui me paraît bien fade, porte sur le double sens que j'ai fait remarquer dans la note précédente. Il faut se rappeler d'ailleurs que la gazelle, à cause de la vivacité de ses yeux et de l'élégance de ses formes, est le lieu commun des comparaisons des Orientaux pour exprimer la beauté d'une femme.

(50) Par un nom dû, sans doute, à la domination romaine, on appelait toujours *Cambannyah* les environs de Cordoue, très-abondants en blé et en autres produits. (Voyez Gayangos, op. cit. tom. Ier p. 41 et 201.)

(51) Cette ville musulmane, redoutable par sa position, fut transférée dans un lieu moins fort au commencement du XIIIe siècle, à la suite des luttes entre les chrétiens et les musulmans. On voit des restes de fortifications dans l'ancien emplacement. On a prétendu tirer le nom d'Alcamo d'un certain Adelcame, qu'on supposait avoir été un des conquérants musulmans de la Sicile; mais les historiens arabes ne font aucune mention de ce personnage. D'ailleurs, le nom d'*Alkamah*, donné précisément par Édrisi comme par Ebn-Djobaïr, présente une étymologie bien plus prosaïque : celle de la plante علقم, *Colocynthis*, ou fruit du *lotos*. C'est à Alcamo que vivait très-probablement, lors du voyage d'Ebn Djobaïr, le fameux *Ciullo*, le plus ancien entre les poëtes italiens connus.

(52) L'ancien *Aquæ Segestanæ*. Les sources thermales, dont parle notre voyageur, existent toujours.

(53) Entre deux ou trois heures après midi et le coucher du soleil

(54) Ne sachant pas s'il s'agit des Italiens ou des Grecs, ou des uns et des autres en même temps, ce qui paraît plus probable, j'ai conservé ici l'appellation arabe de *Roum*.

(55) J'ai traduit par son nom actuel le بر العدوة, terre du passage (*en Espagne*) des Arabes. La côte, à l'orient du golfe de Cabès, n'est pas comprise sous cette dénomination.

(56) Ebn-Djobaïr ne parle pas ici comme témoin oculaire; mais on avait abusé de sa *crédulité*, à moins que quelque méprise de langage n'eût fait compter parmi les sources les antiques citernes qui existaient dans presque toutes les maisons du pays. Du reste il est vrai que d'abondantes sources d'eau se trouvent sur cette montagne, l'une des plus hautes de l'île après l'Etna.

(57) J'ai corrigé, d'après Édrisi, le nom arabe de cette montagne; qui succéda au mot, peut-être sicanien, d'Érix. Il fut remplacé à son tour par celui de Saint-Julien, qui, selon la légende, aida les Normands à la prise de cette forteresse, en se présentant avec une meute de chiens de chasse, qu'il lança sur les infidèles. Cependant la protection de Vénus Éricine n'a été jamais retirée à son ancien sanctuaire. Les femmes de Monte-San-Giuliano méritent toujours la réputation de beauté qui faisait désirer au pieux Ebn Djobaïr, qu'elles tombassent au pouvoir des musulmans.

(58) La fête du 1^er^ de schewal, appelée par les Arabes *Id-el-fitr*, ou fête de la rupture du jeûne, et par les Turcs Beïram, commence à l'apparition de la nouvelle lune. Pour les musulmans sunnites ou orthodoxes, cette apparition doit être constatée légalement par des témoins devant le magistrat de chaque pays. Les schiites, en vrais novateurs et hérétiques, déterminent cette fête par des calculs astronomiques, et non par l'observation oculaire, à laquelle étaient bornés, par leur ignorance, les Arabes des premiers temps de l'islamisme. A l'occasion de cette fête et de celle que l'on célèbre soixante et dix jours après, les musulmans suspendent leurs affaires, ferment leurs boutiques, s'habillent de vêtements neufs, se rendent des visites et se souhaitent réciproquement la *sainte fête*.

(59) Les voyageurs sont dispensés d'un certain nombre de *rikas*, dans leurs prières ordinaires, aussi bien que du jeûne pendant le ramadhan, et de la prière en commun du vendredi, à laquelle est

assimilée celle de l'Id-el-fitr. Les vieillards et les malades sont dispensés aussi de la prière en commun.

(60) Le *Mosalla*, lieu de la prière, est une place en plein air où les fidèles se réunissent tous les vendredis, et, plus spécialement dans les deux Beirams, pour réciter le *kotba*. Le Mosalla ne peut pas se trouver au delà d'une portée d'arc hors l'enceinte de la ville.

Le nom de Moselle est resté à un point de cet isthme qui forme le magnifique port de Messine. Peut-être se conserva-t-il à cause de l'horreur que la population de la ville avait pour ce lieu profané par les musulmans, qui ne furent jamais en majorité à Messine. Ce qui me confirme dans cette supposition, c'est un passage de Barthélemi de Néocastro, qui, écrivant vers la fin du XIII^e siècle, disait qu'on avait jadis inhumé en cet endroit désert (que, dans sa latinité, il appelle Musella) le Sarrasin *Malkaluf*us, ambassadeur du sultan de Babylone (il voulait dire peut-être d'Égypte ou de Bagdad) près l'empereur Frédéric II.

(61) L'auteur se sert ici de l'expression *préposé à leurs jugements*, mais il parle sans doute du même *hakim* dont il vient de faire mention quelques lignes plus haut. Ce nom, qui signifie, d'après son origine, *sage*, et qui fut donné génériquement aux magistrats, a servi ensuite à désigner des fonctionnaires dont l'ordre et les attributions ont varié selon les différentes époques ou dynasties. Sans suivre tous ces changements, il suffit de dire qu'en Espagne, après la chute du califat de Cordoue, le hakim était le magistrat, peut-être judiciaire et administratif, en même temps, des villes secondaires, tandis que dans les capitales, le cadi exerçait les fonctions judiciaires, et le *sahib-es-schortah*, celles de chef de la police. (Voyez Gayangos, *op. cit.* tom. I, pag. 104 et XXXII.) Il semble que le même système ait été adopté en Sicile par les musulmans, et qu'on l'ait conservé, même sous la domination chrétienne, tant qu'il exista des populations musulmanes. En effet, Ebn-Djobair vient de nous apprendre qu'il existait, à Palerme, un cadi; et nous connaissons, par les lois de la dynastie aragonaise de Sicile, que les patrouilles de police, jusqu'au XIV^e siècle, s'appelaient *surta*. Quant à l'*hakim*, le chef de la municipalité de Malte, qu'on pourrait regarder comme le type de l'organisation des villes musulmanes de la Sicile, il n'eut pas d'autre nom pendant tout le moyen âge, et peut-être il le garde encore. Dans l'ouvrage dont j'ai parlé, j'aurai l'occasion de faire remarquer la ressemblance des fonctions de l'*hakim*, avec celles du

bajulo ou *bailli*, institué en Sicile par le roi Roger. Ce dernier nom est évidemment d'origine latine, et son usage, dans le latin et dans le grec du moyen âge, remonte au delà de la conquête de la Sicile par les Normands. (Voyez le Glossaire de Ducange aux mots *bajulare*, *bajulus*, *bajulatio*.) Je pense que ce titre ne peut dériver nullement de celui de wali والى, comme le prétend M. Wenrich, dans son ouvrage, que j'ai cité.

(62) Le mot طبل s'est conservé parfaitement dans l'italien *taballa*, et, avec une petite altération, dans le français, timbale. Selon le docteur Russel (*Natural history of Aleppo*, tom. I, pag. 151), qui en donne une explication plus complète que celle des dictionnaires, ce mot indique un grand tambour à deux faces, comme la grande caisse de notre musique militaire, et aussi le petit tambour en cuivre, à une seule face, dont se servait jadis la cavalerie. Les gardes à cheval de la municipalité de Palerme conservent cet instrument oriental avec leurs armes et leur drapeau, ce qui prouve qu'ils étaient anciennement un vrai corps de milice.

(63) Le mot qui manque dans le manuscrit ne laisse pas de vide dans le sens de la phrase. Je dois à M. Reinaud l'interprétation de ce passage, dont le sens n'était pas clair pour moi à cause des fautes du manuscrit.

(64) Ebn-Djobaïr a estropié ce mot en arabe par والى ; mais le magistrat dont il parle était, sans aucun doute, le bailli ou *bajulus*. (Voy. Grégoire. *Cons. su l'Istoria di Sicilia*, lib II, cap. II.)

(65) La nouvelle n'était pas fausse. Abou-Jacoub-Jousuf-Ebn-Abd-Almoumin, chef des Almohades, et souverain, à cette époque, des territoires actuels du Maroc, de l'Algérie et de Tunis, aussi bien que d'une partie de l'Espagne, venait de mourir; et Ali-Ebn-Issa, de la dynastie almoravide des Benou-Ghanyyah, déjà réduite à la possession, même précaire, de Majorque, avait fait aussitôt une tentative contre la dynastie rivale, et s'était rendu maître de Bougie par surprise. La mort d'Abou-Jacoub, à la suite d'une blessure reçue au siége de Santarem, en Portugal, arriva, selon quelques-uns, le 12 rébi dernier 580 (23 juillet 1184: Conde, *Hist. de la dom. des Arabes en España*, part. III, cap. 50; P. Moura, *Le Kartas*, Lisboa, 1828, pag. 235), et, selon d'autres, dans le mois de rébi premier de la même année (12 juin à 11 juillet: *Messalik Alabsar*,

manuscrit arabe de la Bibliothèque royale, ancien fonds, 642, fol. 28 *recto*; De Guignes, *Histoire des Huns*, tom. I, part. 1, pag. 380).

L'occupation de Bougie, par Ali-ebn-Issa, eut lieu en 581 (Gayangos, *op. cit.* tom. II, pag. LXXII), ou plus probablement en la même année 580, comme le dit Conde et comme le fait croire maintenant le témoignage d'Ebn-Djobair.

(66) J'ai traduit ici par l'expression générique de «voiles» le mot أجفان, pluriel de جفن, qui signifie «navire en général.» (Voyez Reinaud, *Documents historiques*, tirés des manuscrits de la Bibliothèque royale, et des archives du royaume, par M. Champollion. Paris, 1843, tom. II, pag. 119.)

Nonobstant la grave autorité de M. de Sacy, qui a traduit par *galères* ce mot طرائد (Voy. *Chrestomatie arabe*, 2ᵉ éd. vol. II, p. 44), j'ai préféré de le laisser sous sa forme arabe. L'italien a le mot *terida*, espèce de navire plat sur lequel on embarquait les chevaux, et qu'on armait aussi quelquefois comme les galères. J'en ai fait mention souvent dans mon histoire des Vêpres siciliennes, et on le rencontre toujours dans les récits des guerres navales des XIIIᵉ et XIVᵉ siècles.

Le mot générique مراكب, paraît employé ici, par Ebn-Djobair, pour indiquer les galères, les navires de guerre par excellence, comme nous faisons aujourd'hui avec le mot vaisseau.

Par سفينة, on doit entendre les transports, parce que le sens est déterminé par les deux mots suivants.

(67) L'esprit de parti, qui rendait désagréable à Ebn-Djobair l'occupation de Bougie par les Almoravides de Majorque, n'allait pas jusqu'à lui rendre indifférente une expédition de la flotte sicilienne contre cette île.

(68) Il est à peine nécessaire de faire remarquer que par Afrikya, les Arabes entendaient les états de Tripoli et de Tunis, avec la partie orientale de l'Algérie.

(69) Pour mieux comprendre ce passage d'Ebn-Djobair, et pour se rendre compte des conjectures qu'on faisait pendant son séjour sur le but de l'expédition, il faut se rappeler quelle était dans ce moment la politique étrangère des rois de Sicile et des princes almohades.

Sous un roi philosophe, Roger I^er^, la Sicile, ayant réuni à ses propres forces celles d'une partie de l'Italie méridionale, conquit en Afrique, de 1134 à 1148, presque tout le territoire des régences actuelles de Tripoli et de Tunis.

Ces conquêtes furent perdues, en 1159, sous un tyran faible et violent, Guillaume I^er^.

Lors du voyage d'Ebn-Djobair, tous les ressorts politiques étaient remontés par le gouvernement énergique et très-constitutionnel de Guillaume II, et le roi de Sicile avait toujours une des premières flottes de la Méditerranée; mais les événements d'Italie, et le caractère du redoutable Emmanuel Comnène, empereur grec, n'avaient pas permis à Guillaume II de songer de nouveau à l'Afrique. D'un autre côté, l'exaspération des musulmans de Sicile, persécutés par le parti aristocratique et ecclésiastique, qui entraînait aussi le roi, était pour celui-ci une forte raison à lui faire ménager les princes almohades, qui auraient pu provoquer des troubles sérieux en Sicile. L'intérêt du commerce liait aussi les deux pays et repoussait les conseils belliqueux.

Quant à la domination des Almohades, il n'est pas nécessaire de dire qu'à cette époque elle était dans toute sa vigueur. Une flotte lui manquait auparavant, et voilà qu'Ahmed es-Sikeli (*le Sicilien*) était venu pour l'organiser et la commander. Ahmed, né dans l'île de Gerbes, et fait prisonnier, pendant son enfance, par la flotte sicilienne, avait été élevé dans la marine militaire de Sicile; mais la tyrannie de Guillaume I^er^ l'avait décidé à passer à l'ennemi. Cependant, l'empire almohade avait plusieurs raisons pour ménager les rois de Sicile. Abou-Jacoub, le souverain régnant, s'obstinait à la conquête de l'Espagne, qui lui coûta la vie. Les petits princes de la côte d'Afrique, comme voisins de la Sicile, habitués à l'indépendance, et comptant sur la protection des rois normands, ajoutaient aux embarras d'Abou-Jacoub. Enfin, celui-ci devait sentir aussi l'influence pacifique du commerce, d'autant plus que Tunis, à cette époque, tirait de la Sicile une grande quantité de blé, et vendait ses huiles aux navires siciliens.

Voilà pourquoi ces deux potentats, intéressés à ne pas rompre la bonne intelligence qui régnait entre eux, avaient conclu un traité de paix, appelé trêve, selon l'usage, et limité à dix ans seulement pour tranquilliser, des deux côtés, la conscience, qui ordonnait l'extermination des infidèles. Nous ignorons les conditions précises de ce traité, mais je suis heureux de pouvoir produire, à ce sujet, de

nouveaux témoignages historiques, et écarter quelques circonstances peu vraisemblables, par lesquelles on a représenté sous un faux jour cette transaction diplomatique.

On a prétendu qu'Abou-Jacoub, en l'année 1180, rendit à Guillaume II les villes de Zawila et d'Africa, pour rançon de sa fille, faite prisonnière par un bâtiment sicilien. Ce fait, raconté, non sans quelque doute, par les historiens modernes de la Sicile, qui connaissaient mieux leurs propres annales, a été admis sans hésitation par Reiske (*Adn. ad ann. Abulfedæ*, tom. III, pag. 754, n° 410), et récemment par M. le comte Castiglione (*Mémoire géographique et numismatique sur l'Afrikia des Arabes*. Milan, 1826, pag. 10 et 11). Mais la captivité de la princesse almohade et la restitution des deux villes me paraissent des faits dénués de tout fondement. En remontant aux sources historiques citées par ces écrivains, surtout par le savant comte Castiglione, qui est entré dans plus de détails que les autres, j'ai obtenu les résultats suivants :

Les chroniqueurs musulmans Schéabeddin (*apud Gregorio Rerum arabicarum*, pag. 63), et Abou'lféda (années 543 et 554), ne disent pas un mot de ces deux faits. Les Italiens non plus, c'est-à-dire : Dandolo (apud Muratori, *R. I. S.* tom. XII); Falcand (*ibid.* t. VII); *Append. ad Malaterram* et l'anonyme du mont Cassin (*ibid.* tom. V). Ainsi, il ne reste d'autre témoignage, de la prétendue restitution, que celui de la continuation de la Chronique de Sigebert par Guillaume Parvus, ou Robert, abbé du Mont-Saint-Michel. (*Sigiberti Gemblacensis chr.* ed. H. Steph. Parisiis, 1513, p. 151.)

Or il faut savoir que cette continuation, très-inexacte, même pour les événements de la France et de l'Angleterre, que l'auteur, à cause de sa position, devait connaître beaucoup mieux, n'a presque aucune valeur pour les affaires des pays éloignés. Il suffit de dire que l'auteur porte, sous l'année 1158, la prise de *Sibillam* (Zawila), *civitatem metropolim sitam inter Africam et Babyloniam*, et capitale de l'île de Gerx, « où le roi envoya un archevêque, » tandis qu'en effet cette ville, presque attachée à Mahadia, fut prise par les Siciliens en 1148, et perdue en 1160. Nous ne parlons pas des notions géographiques de notre auteur, qui sont vraiment pitoyables. Il nous apprend aussi une évacuation de Konieh par les Turcs, en 1179; les miracles qui eurent lieu, en 1181, sur le tombeau de la mère d'un certain Soliman, sultan de Konieh; la naissance d'un enfant de Guillaume II, roi de Sicile, et de Jeanne d'Angleterre, auquel on donna le nom de Boëmond, etc. etc. Après ces spécimens, et

cent autres que je pourrais donner de la critique du continuateur de Sigebert, personne, je l'espère, n'acceptera, sur sa simple parole, la captivité de la fille de Jousuf et la restitution des deux villes à Guillaume II; d'autant plus que des auteurs dignes de foi nous présentent, avec des circonstances moins fabuleuses, la transaction diplomatique qui eut lieu entre ces deux princes.

En effet, l'anonyme du Mont-Cassin, écrivain contemporain, nous dit qu'en l'année 1181, au mois d'août, à Palerme, le roi de Sicile conclut une trêve avec celui de Maroc (ap. Murat. *R. I. S.* tom. V, pag. 70). Ici, par août 1181, on doit entendre le même mois de l'année 1180 de notre ère; car à cette époque l'Italie conservait encore l'usage de compter par l'année dite *pisane*, dont le commencement précède celui de notre année de neuf mois et cinq jours.

Nowairi dit que dans les commencements de l'année 576 (depuis le 28 mai 1180), après la réduction de Cabès, Abou-Jacoub trouva à Mahadia un ambassadeur du roi de Sicile, qui lui demandait la paix, et qu'Abou-Jacoub conclut avec lui une trêve pour dix ans (Manuscrit de la Bibliothèque royale, arabe A. F. n° 702, fol. 62 v.).

Ebn-el-Athir, sous la même année, annonce cet événement par les mêmes mots, et il ajoute que les provinces de l'Afrikyya avaient donné bien de la peine à Abou-Jacoub, et que la disette se faisait sentir dans son camp. (Man. de la Bibliothèque royale, suppl. ar. 537, vol. VI, fol. 29.)

Enfin, Marrakischi, dans son *Almodjib* (Manusc. de Leyde, 546, pag. 257 et 258), présente le passage suivant, dont je dois le texte à l'amitié du docteur Reinhart Dozy de Leyde. L'auteur dit qu'Abou-Jacoub revenait de Cabès à Maroc, après la réduction de la première de ces villes, dont il avait commencé le siége en l'année 575. « Pendant ce voyage, ajoute-t-il, le roi de Sicile, qui l'avait (*ou qu'il avait*) fort redouté, lui demanda la paix, et lui envoya des présents. Abou-Jacoub accepta ces dons et conclut une trêve avec lui, à condition de lui payer (*ou que le roi lui payerait*) tous les ans une somme qu'ils déterminèrent d'un commun accord. On m'a dit qu'il lui envoya (Guillaume II à Abou-Jacoub) des objets plus précieux que tous ceux qu'aucun roi ait jamais possédés. Un des plus remarquables était un rubis que l'on appelait *sabot de cheval*, et que l'on monta dans la reliure d'un Koran. Ce bijou, qui n'avait pas de prix, était de la grandeur et de la forme d'un sabot de cheval. Il existe encore (*en l'année 721 de l'hégire, 1321 de J. C.*) sur

ce Koran, avec d'autres pierres précieuses. Le Koran, dont nous parlons et qui était parvenu aux Almohades, faisait partie des exemplaires d'Othman (que Dieu soit content de lui!), et provenait des trésors des Ommiades, qui portaient ce livre devant eux sur une chamelle rousse, dans tous leurs voyages. La chamelle était couverte, etc.» La confusion résultant des pronoms relatifs au même genre et au même nombre ne permet pas de déterminer lequel des deux rois, selon Marrakischi, avait eu peur de l'autre, ni, ce qui est plus important, lequel devait payer à l'autre une somme annuelle. Le tribut que les rois de Sicile exigèrent des princes de Tunis pendant le XIII^e siècle, selon les traités de paix de Frédéric de Souabe, de Charles d'Anjou et de Jacques d'Aragon, dont nous avons les textes, ne permet pas de douter que dans le traité de 1180, le payant ne dût être Abou-Jacoub. La traite des grains ou d'autres objets de première nécessité obligeait probablement l'état de Tunis à se soumettre à ce tribut. Nous ignorons, à ces faits près, les conditions du traité de 1180. Mais sa date ne peut pas être incertaine, d'après le témoignage uniforme de l'anonyme du Mont-Cassin et des Chroniques musulmanes; et il paraît qu'il fut conclu à Mahadia en juin ou juillet, et ratifié à Palerme en août.

Tels avaient été les rapports entre le monarque du midi de l'Italie et celui du nord-ouest de l'Afrique, jusqu'en l'année 1184. Après la mort d'Abou-Jacoub et la prise de Bougie par les Almoravides, on aurait pu croire que Guillaume II ne voulut pas suivre la même politique à l'égard du nouveau prince almohade. Il y tint cependant, parce que les événements de l'empire grec attiraient bien plus fortement son attention.

(70) Mahomet avait promis aux musulmans la conquête de Constantinople, sans mystères, sans ambages et sans qu'il y ait le moindre soupçon d'interpolation faite après coup. C'est à cette prophétie que fait allusion notre auteur, qui écrivait dans le XII^e siècle. Elle résulte des traditions d'Abou-Horeira, un des compagnons du prophète, et elle se trouve dans les recueils les plus anciens et les plus authentiques. Le *Mishcat-al-masabih*, traduit en anglais par le capitaine A. N. Matthews (Calcutta 1809, 1810; vol. II, liv. XXIII, chap. II, pag. 550 et 551), donne ainsi la tradition d'Abou-Horeira «Le César périra; il n'y en aura aucun autre; et leurs trésors seront partagés entre les croyants.....» Et après avoir assuré qu'un tiers des musulmans qui combattraient contre les Grecs serait battu, qu'un

autre tiers serait tué, et que le reste ferait la conquête des provinces grecques et jouirait de la tranquillité, la prédiction ajoute « et la ville de Constantinople sera prise. »

(71) Voici les faits réels qui avaient pu donner lieu aux nouvelles rapportées par Ebn-Djobaïr.

1° Celle des trois dynasties seljucides qu'on a distinguée par l'appellation de *Roum*, s'étant établie vers la fin du XIe siècle, dans l'Asie Mineure, avait fixé sa résidence à Konieh, l'ancienne Iconium, et étendait sa domination, vers le midi, jusqu'aux portes de la Cilicie, le Darub d'Ebn-Djobaïr, tandis qu'elle avançait peu à peu ses frontières du nord dans la moderne Anatolie, autant que le permettaient les empereurs byzantins. Le hasard qui fit succéder, pendant un demi-siècle, des princes guerriers sur le trône de Constantinople, rendait très-précaires ces frontières septentrionales du royaume turc de Roum.

2° En l'année 1140, Jean Comnène, neveu de l'empereur du même nom, que l'on appelait Calojohannes ou Jean-le-Beau, piqué d'un mot de son oncle, quitta le camp grec et se réfugia auprès de Maçoud, fils de Kilidge Arslan, sultan de Konieh, dont il épousa la fille, après s'être fait musulman.

3° Andronic Comnène, frère cadet du renégat, fut au moment de suivre son exemple. Sous le règne de son cousin, Manuel Comnène, Andronic, dans une de ses nombreuses excentricités galantes, quitta le territoire grec, avec sa parente Théodore, veuve de Baudouin III, roi de Jérusalem. Réfugié successivement auprès des sultans de Damas et de Konieh, il fit de fréquentes incursions dans les provinces grecques, jusqu'à ce que, tombé entre les mains de l'empereur, celui-ci l'exila à Œnoé sur la mer Noire.

4° L'empereur Manuel Comnène, autre personnage de roman, guerrier d'un courage et d'une force fabuleux, mais capitaine assez médiocre, après avoir remporté de considérables avantages sur Maçoud et sur son fils Kilidge Arslan, qui lui succéda en 1155, fut battu enfin par les troupes du sultan, en 1176, et obligé de souscrire un traité par lequel il s'engageait à détruire les places de Dorilée et de Sublée.

5° A la mort de Manuel, arrivée en septembre 1180, son fils Alexis II lui succéda; il était âgé de onze ans. Tandis que Kilidge Arslan profitait de cet événement pour prendre quelques villes sur les frontières, la capitale même de l'empire était ensanglantée, en

1182, par le massacre de tous les Latins; car les factions de la cour avaient allumé la guerre civile dans la ville. Andronic Comnène, revenu de son exil pendant ces troubles, prit les rênes du gouvernement, fit condamner à mort sa cousine, l'impératrice douairière Marie d'Antioche, assassina son neveu Alexis II, et usurpa le trône en octobre 1183. Après deux ans de folies et de crimes, un autre usurpateur, Isaac Angelus, le livra en septembre 1185 à la vengeance brutale de la populace.

6° Parmi les princes du sang impérial qui réussirent à se sauver des mains d'Andronic, l'histoire parle d'un Alexis Comnène, neveu de l'empereur. Probablement il était issu de Jean Comnène le Protosebaste, fils du Sebastocrator Andronic, qui était frère de l'empereur Manuel, et par conséquent cousin de l'empereur Andronic. Cet Alexis Comnène s'échappa du lieu de son exil dans la Russie méridionale, et parvint à aller en Sicile, où il sollicita l'appui de Guillaume II.

7° Une imposture, acceptée trop facilement par Guillaume, avait donné, avant l'arrivée du fugitif de Russie, le prétexte d'armer une puissante flotte contre l'empire grec. Un moine se présenta à la cour de Palerme, avec un jeune homme qu'il donnait pour l'empereur Alexis II, échappé aux sicaires d'Andronic. Le roi lui accorda l'hospitalité, et lui promit des secours pour le faire remonter sur le trône. La présence du prince du sang impérial mit un terme à cette mystification, si elle en était une pour Guillaume; mais celui-ci n'en continua pas moins ses préparatifs, voulant profiter des discordes de l'empire pour lui arracher du moins la Morée, qui était depuis longtemps l'objet de l'ambition des princes normands de Pouille et de Sicile. La présentation de ce prétendu Alexis II à la cour de Palerme est un fait acquis récemment au domaine de l'histoire, depuis la publication du texte grec d'Eustache, archevêque de Thessalonique (*Eustatii, etc. opuscula*, Francofurti ad Mœnum, 1832, pag. 281 et suiv.).

8° La flotte sicilienne, forte de deux cents voiles, partie le 11 juin 1185, sous le commandement de Tancrède, prince du sang royal, s'empara de Duras, de Thessalonique et d'Anfipolis, et menaça même Constantinople; mais l'expédition échoua, et une victoire navale dédommagea fort peu les Siciliens de la perte presque entière de deux divisions de leur armée. La description que fait l'archevêque Eustache de la prise de Thessalonique (*op. cit.* pag. 267 à 307), fournira de nouveaux détails aux historiens de Sicile, qui

ne reculeront pas devant les cruautés des troupes du bon roi Guillaume, ni devant les malheurs que celles-ci essuyèrent à la fin de la campagne.

Or, en comparant ces faits historiques au récit d'Ebn-Djobair, on s'apercevra que les nouvelles qui circulaient en Sicile n'étaient autre chose que ces mêmes faits, défigurés, tronqués, et intervertis d'une manière étrange. On confondait Andronic avec son frère le renégat; on donnait le nom de Maçoud à son fils Kilidge Arslan; on faisait deux jeunes tourtereaux de ce roué Lovelace d'Andronic et de la veuve Théodora, etc. etc. Du reste, si la nouvelle de la prise de Constantinople était ajoutée gratuitement, il ne parait pas improbable que Kilidge Arslan eût conçu le projet d'attaquer le siége de l'empire grec en se servant de son beau-frère Jean Comnène, comme Guillaume II essaya de le faire sous le prétexte de mettre sur le trône Alexis Comnène.

Le continuateur de la Chronique de Sigebert, dont j'ai parlé dans la note précédente, s'empara de ces faux bruits, et se hâta d'écrire, sous l'année 1180 (*op. cit.*), qu'Andronic avait pris Constantinople avec le sultan de Koniah, et une armée de Sarrasins.

(72) Alexis II n'était pas cousin germain d'Andronic, mais fils de son cousin.

(73) Le nom de ce peuple, qui manque d'une ou deux lettres dans le texte, ne saurait être que celui d'Agarènes, comme l'a deviné subitement M. Reinaud. Il parait impossible de dire au juste à quelle nation on appliquait ce nom, parce que la prise de Constantinople, dans laquelle on lui fait jouer un grand rôle, n'eut pas lieu, et que nous ne pouvons pas croire véridiques les détails dont on accompagnait ce conte mensonger. Nos conjectures ne sauraient pas se fixer sur les Bulgares, dont le nom est bien différent de celui donné dans le texte, et qui ne parlaient pas l'arabe. La secte des Sabéens n'eut jamais assez d'importance politique pour qu'on pût la soupçonner d'avoir pris part à une conquête; et il en est de même de quelques autres peuples de l'Orient. Mais il ne me parait pas difficile qu'on eût donné l'appellation d'Agarènes, avec tant d'autres, à l'association de brigands qui reproduisait, à cette époque, les dogmes des guerriers Karmathes du IVᵉ siècle de l'hégire, je veux dire des Ismaéliens, Bateniens, Mohaledj ou *Dzis-Sakakin* (hommes aux poignards), mieux connus sous l'appellation d'Assasins, qu'ils devaient à une boisson énivrante dont ils faisaient

usage. Tout le monde sait que les événements de la troisième croisade rendirent malheureusement célèbre ce mot, et le léguèrent aux langues de l'Europe moderne. Il paraît qu'en les appelant Agarènes on confondait avec le fils d'Agar, Ismaël, duquel la secte des Assassins tira son nom, ou bien qu'Ebn-Djobair adopta ici comme spécial un nom générique dont se servaient les chrétiens venus d'Orient apportant la fausse nouvelle de la prise de Constantinople. On n'ignore pas que la secte des Ismaéliens, qui reconnaissait le Koran, mais s'éloignait beaucoup de l'islamisme, avait fondé, sur la montagne près de Tortose, une petite principauté, haïe également par les chrétiens et par les musulmans. Le titre de cheïck, que portait leur chef, traduit trop à la lettre par les chrétiens des croisades, a laissé dans l'histoire le nom bizarre de Vieux de la Montagne.

(74) Le nom de *Taghiah* donné par les musulmans aux princes chrétiens, à peu près comme le mot *tyran* chez les Grecs anciens, tenait à l'illégitimité du pouvoir, plutôt qu'à ses abus actuels.

(75) Koran, surate XVI, v. 108.

(76) Le mot زعيم, que j'ai traduit ici par « chef de parti, » a aussi le sens de *sponsor, commendator, possessor bonorum regalium, princeps quorumdam hominum.* Le mot جميل, qui, comme le *dominus* et le *seigneur*, est aussi un titre d'honneur qu'on donne à certains personnages, signifie ici l'homme le plus notable par sa position sociale. Le titre d'honneur, dans le cas actuel, est celui de kaid, qu'ajoute ensuite Ebn Djobair. En effet, les chroniques latines de cette époque surnomment *caitus* tous les musulmans qui remplissaient des fonctions importantes à la cour des rois normands de Sicile.

Quant au personnage distingué dont il s'agit ici, il pouvait se vanter d'être issu d'un sang, non-seulement noble, mais royal. Les benou Hamud étaient une branche des Édrisites descendants d'Ali, qui régnèrent en souverains indépendants à Fez, dans le III^e siècle de l'hégire. Au V^e siècle de la même ère, cette famille des Hamudites usurpa pendant quelques années le califat de Cordoue, qui approchait de sa dissolution. Nul doute que le rejeton de cette illustre souche dont parle ici Ebn-Djobair, ne soit le même *Bulcassimus* qui, selon les écrivains contemporains, joua un rôle dans

les intrigues de cour qui agitèrent le royaume pendant la minorité de Guillaume II. Des eunuques musulmans, convertis seulement en apparence, beaucoup d'évêques catholiques et quelques barons, formaient, à cette époque, le corps des ministres, conseillers et favoris de la cour de Palerme. Ils étaient divisés, à ce qu'il paraît, en deux partis, l'un aristocratique, et l'autre gouvernemental, dans lequel se rangeaient les musulmans.

Abou'l-Kassém Ebn Hamud, par son influence personnelle aussi bien que par sa fortune, devait être en butte aux intrigues du parti chrétien et féodal. Le crime de haute trahison, dont on l'accusa, peut-être à tort, était du reste très-vraisemblable. Le kaïd Pierre, premier chambellan de Guillaume II, et chef du parti gouvernemental, s'était réfugié, quelques années auparavant, à la cour des Almohades; et il devrait paraître tout simple qu'Abou'l-Kassem conservât des intelligences avec lui et avec cette puissante dynastie, tandis qu'il voyait de plus en plus persécutés les musulmans de Sicile, par tous ceux qui en voulaient à leur croyance ou à leurs biens.

(77) C'est par conjecture que je lis المدّة et que je traduis par chancelier le حارس المدّة. Je ne sache pas qu'un fonctionnaire de ce nom ait jamais existé chez les musulmans; mais حارس était bien le titre de plusieurs employés de la maison royale. Le mot مدّة signifie «la quantité d'encre qu'on prend avec le bec d'une plume,» et l'encrier était l'enseigne officielle des secrétaires des sultans. D'après cela, le fonctionnaire dont parle Ebn-Djobaïr serait le grand chancelier du royaume ou un greffier de la cour royale.

(78) Par l'appellation de *moumini*, Ebn-Djobaïr spécifie sans doute les *dinars* ou pièces d'or frappés par Abd-el-Moumin, prince des Almohades. Je dois cette pensée à M. A. de Longperrier, du cabinet des médailles, homme si compétent en numismatique orientale, qui a eu l'extrême obligeance d'examiner pour moi les dinars d'Abd-el-Moumin que possède le cabinet des médailles. Le résultat a été que ces dinars pèsent, presque sans différence, grammes 4,75, et que le métal en est très-pur. Ainsi la valeur intrinsèque du dinar d'Abd-el-Moumin revient à 17 francs 10 centimes, et la somme extorquée à Ebn-el-Hadjer équivalait à 513,000 francs.

L'appellation de *moumini* se conserve à Tripoli de Barbarie pour

désigner le mithkal des orfèvres, qui pèse gr. 4,665, ainsi que celui d'Alger, de Bagdad, de Bassora et de Moka. J'ai trouvé aussi le nom de *moumini* appliqué à une espèce de dirhems, dans les extraits de Marrakischi, dont je viens de faire mention à la note 69. En parlant de la disette qui affligeait l'armée d'Abd-el-Moumin, au siége de Mahadia, contre la garnison sicilienne (553 à 554 de l'hégire), Marrakischi ajoute : « J'ai entendu dire aussi que, dans le camp, on vendait sept fèves pour un *dirhem moumini*, qui est la moitié du *dirhem nissab* » (dirhem légal, établi pour calculer la dîme musulmane, qu'on appelle aussi *scherii*, et qui correspond à un dixième du mithkal d'or pur).

J'observe en passant : 1° qu'Abd-el-Moumin, conquérant et réformateur religieux, donna à ses pièces d'or la valeur du diñar légal. Si nous trouvons une différence de 0,09 entre le poids de ses dinars et celui du mithkal actuel, il est probable que cette différence n'existait pas dans le VIe siècle de l'hégire.

2° Que ce prince s'éloigna du système légal dans la valeur des dirhems. Probablement il donna à ses dirhems le taux d'un demi-dirhem légal, pour la commodité du commerce, et surtout pour tranquilliser la conscience des pieux musulmans. L'échange d'objets de même nature étant défendu par la loi, on se faisait un scrupule d'accepter, contre une grosse pièce d'argent, de la marchandise et de la petite monnaie du même métal. Makrizi nous assure que, sous le règne de Melic al-Camel en Égypte, on fit frapper des *fels* ou monnaies de cuivre, à la suite des remontrances d'une femme qui, ayant présenté un dirhem pour acheter une outre d'eau qui en valait la moitié, se trouva fort embarrassée lorsqu'on lui rendit un demi-dirhem d'argent monnayé. (Voy. à ce sujet de Sacy, *Chr. ar.* 2e éd. t. II, p. 248 et suiv.)

3° Qu'en prenant pour base la valeur intrinsèque des dinars d'Abd-el-Moumin, le dirhem légal correspond à 1 franc 71 cent. et le dirhem *mouminien* à 85 centimes, c'est-à-dire à peu près au *tari* actuel de Naples, qui est le double de celui de Sicile. Ce mot *tari* est regardé comme une corruption de *dirhem*.

(79) A la lettre : « liquéfier les cœurs, etc. »

REMARQUE.

J'ai donné, dans le Journal asiatique du mois de janvier 1845, une description de Palerme par Ebn-Haucal. Depuis cette publication, travaillant sans cesse à la collection des textes arabes relatifs à la Sicile, j'ai visité les manuscrits orientaux de la Bodléienne à Oxford, du British Museum et de l'université de Cambridge; et, grâce à la libéralité et à l'obligeance parfaite avec laquelle on m'a accueilli dans ces riches bibliothèques, j'ai pu copier ou collationner bon nombre d'extraits d'auteurs arabes très-importants pour mon sujet. Entre autres, j'ai collationné la description de Palerme sur le manuscrit d'Ebn-Haucal que possède la Bodléienne (Hunt. 538), manuscrit très-ancien et correct, quoique d'une écriture peu élégante. Sans indiquer toutes les variantes (qui correspondent, en partie, à celles que j'avais proposées dans ledit numéro du journal asiatique), je sens le devoir de présenter ici les plus importantes; avec les changements correspondants dans ma traduction.

1re LEÇON.	MANUSCRIT D'OXFORD.
P. 86, lig. 5. من ورا ذلك سور بها	من ورا سورها
P. 94, lig. 19. ...qui l'entoure; espace derrière lequel s'élève une muraille.	*Lisez* : ... qui reste autour d'elle, derrière son mur.
P. 87, lig. 15. اغنانا قد علوا	اغثانا اغثانا (اغباثاه) قد عملوا
P. 96, lig. 16. ...corrompus, qui ont appris à jouer le rôle de dévôts et restent là.	*Lisez* : ... corrompus et fainéants qui, sous un masque de dévotion, restent là.
P. 88, l. 14. قصلت	قوبلت (قُوبلتْ?)
Ibid. l. 15. صرْر	صرر

Il n'y a pas de changements à faire dans la traduction à la pag. 97, lig. 17 et 19.

P. 89, lig. 8. مايلها	مالها (مائها?)
Ibid. lig. 9. بحو مسلها الى حين مصبها الى البحر	بحو مسبلها فى البحر
Ibid. lig. 11. ومقابى	ومقاثى (ومقاثى?)
P. 88, lig. 8. ...établis le long de leur cours. Les bords de ces ruisseaux, depuis leur source jusqu'à leur embouchure dans la mer, sont environnés de plusieurs terrains où croît le roseau persan; cependant, ni les étangs ni les lieux secs ne sont malsains.	Lisez: ... établis sur ces ruisseaux. Près de leur embouchure dans la mer, ils sont environnés de plusieurs terrains marécageux où croît le roseau persan, et où se trouvent des étangs et d'excellentes couches de citrouilles.

On s'aperçoit que, dans ce dernier mot, j'ai suivi la leçon مقاثى. Le radical se conserve dans le dialecte sicilien, dans lequel on appelle *cucuzza* les citrouilles en général, en redoublant la première syllabe du mot قثّاء, ou plutôt en fondant le mot arabe avec les deux premières syllabes du mot latin correspondant. On nomme aussi *caramazza*, le *cucumer anguinus* الخيار. C'est une corruption de خيار القثاء.

P. 90, lig. 2. بعين المسبع	بعين التسع
P. 99, lig. 4. Aïn-es-sebou.	Lisez: Aïn-et-tis (*la fontaine des neuf*, au féminin).
P. 99, lig. 13. العربية	العربية (الغربية?)
P. 99, lig. 26. Du Gherbal et située à l'ouest.	Lisez: Du Gherbal et d'Algaria (*la source froide*).

Cette dernière correction ne résulte pas du manuscrit d'Oxford, qui, comme on l'a vu, porte *Alarbiiah*. Sans le moindre doute, il faut lire *Algaria*, nom actuel d'une source d'eau tout près du Gabriel et de Baida. Je ne sais pas m'expliquer comment cette idée m'échappa lors de mon premier travail sur Ebn-Haucal, d'autant plus que la syntaxe arabe ne portait pas rigoureusement à traduire comme j'ai fait. Heureusement pour moi, je me suis aperçu de cette faute avant que personne m'en eût averti.

ÉTUDES

Sur la langue et sur les textes zends, par M. E. Burnouf.

(Suite.)

§ 27. Texte zend.

[1] [illegible]

Version de Nériosengh.

विना अस्मात् (अस्मान्) बाधाकाराणां बाधां विना मनश्च कुरु कष्टं वासयतां ॥

Traduction.

« Éloigne-nous des haines de ceux qui haïssent; enlève le cœur à ceux qui empoisonnent. »

Anquetil traduit ainsi ce passage : « Éloignez de moi la violence des méchants, (éloignez) de mon âme le séjour des maux. » Et en note il ajoute : « ou placez-moi sur les montagnes élevées. » J'indiquerai plus bas comment Anquetil a pu arriver à ce dernier sens, qui ne me paraît pas pouvoir être défendu,

[1] Ms. Anq. n° vi S, pag. 44; n° ii F, pag. 98; n° iii S, pag. 61; man. de Manakdjî, pag. 211; *Vendidad Sadé*, pag. 46; édition de Bombay, pag. 50.

Les mots qui composent ce paragraphe nous sont tous connus, sauf le dernier; et la remarque la plus intéressante dont ce texte nous offre l'occasion, porte sur la construction, qui en est complétement védique. Cette construction est tout entière dans la répétition du préfixe *vî*, qui est écrit deux fois, une fois sans verbe, une seconde fois avec le verbe *bara* (porte). Il est évident qu'il faut sous-entendre le verbe après le premier préfixe; on va voir tout à l'heure que l'ellipse de ce mot pourrait entraîner aussi celle de son complément direct *manô* (le cœur).

La première fois que la préposition *vî* se présente, elle est jointe au pronom *nô* (nous), lequel ne fait plus qu'un seul mot avec *vî*, qui lui est proclitique; c'est du moins ainsi que l'écrit le plus grand nombre des copistes, notamment celui du numéro VI S, du numéro III S, du manuscrit de Manakdjî, du Vendidad Sadé, et de trois manuscrits de Londres; de sorte que n'est séparé en deux mots que dans le numéro II F et l'édition de Bombay. Le manuscrit de Manakdjî, un manuscrit de Londres, et le Vendidad Sadé, ont cependant ici chacun une variante qui part du même fonds; le premier lit *vinôiț*, le second *vinôi*, et le troisième joint *vinôiț* au mot suivant lu *baêchavatãm*. Je regarde cette leçon comme fautive, en ce que *nôiț* est la négation sanscrite *nêt* pour *na it*, négation qui n'a rien à faire ici, puisque notre paragraphe renferme une invocation positive adressée à Homa. La leçon ne serait justifiable que si l'on pouvait établir que *iț* se joint en zend

comme इत् *it* en sanscrit, non-seulement à la négation *nô*, mais encore à des mots d'un autre genre, et en particulier au pronom *nô* (à nous); car, dans ce cas, *nôiṭ* signifierait *nous-mêmes*. Mais c'est une conjecture que je n'ai pu jusqu'ici vérifier, et qui reste même douteuse pour moi, en ce que le *nôiṭ* signifiant *nous-mêmes* se confondrait ainsi avec la négation *nôiṭ*, que nous savons exister en zend avec le sens du *nêt* védique. Je tiens donc pour la leçon que donne le plus grand nombre des manuscrits, et je soupçonne même que la variante *nôiṭ* ne s'est introduite que par suite de l'union du mot *nô* avec *ṭbaêchavatām* : un copiste aura écrit *nôṭbaêchavatām*, et un autre copiste, voulant diviser de nouveau, aura joint le *ṭ* initial de *ṭbaêchavatām* au pronom *nô*, et aura fait du tout un mot qu'il retrouvait dans ses souvenirs, *nôiṭ*.

L'union des deux monosyllabes *vi* et *nô*, que je regarde comme l'effet de l'accent, semble en outre indiquer le rapport de ces deux mots entre eux. C'est le même que nous allons voir dans *vîmanô*, *vi* se rapportant à *bara*, qu'il modifie, et *nô* au même *bara*, qui le gouverne. Le verbe ﻪﺮﺑ *bara*, qu'un seul manuscrit de Londres lit ﻪﺮﺑ *barê*, par suite de la confusion de ﻪ *a* avec le ﻪ *ê*, qui n'est d'ordinaire que le substitut de *a*, est l'impératif d'un verbe appartenant à un radical identique au sanscrit भृ *bhri* (porter); j'en ai traité au long ailleurs, et j'en ai exposé les principales formes. Ici *vî-bara* doit signifier *emporte*, *enlève*, la préposition *vi* ne pouvant avoir, dans le

cas présent, d'autre signification que celle d'ablation, d'absence. Nériosengh, en le rendant par विना . . . कृत, qui, en sanscrit, ne signifierait que « fais sans, » c'est-à-dire *prive*, *ôte*, reproduit sans aucun doute une expression pehlvie conçue comme la locution persanne بیرون کردن *birun kerden* (expulser, chasser). Je remarque ici que trois manuscrits seulement lisent, comme cela est nécessaire, le mot *bara* isolé; ce sont le numéro II F, le numéro III S et le Vendidad Sadé; tous nos autres exemplaires et les trois de Londres unissent *bara* au mot suivant; et pour le copiste du manuscrit de Manakdjî, la fusion paraît si nécessaire, qu'il lit *barĕgaramiñtãm*, faisant de l'a final de *bara* une simple voyelle de liaison entre la syllabe *bar* et les syllabes suivantes. Cette leçon est si manifestement fautive que je crois superflu de m'y arrêter. Il reste donc établi que *bara* est bien réellement l'impératif de *bĕrĕ* = भृ *bhri* (porter), et qu'avec le préfixe *vi*, il doit signifier *emporte*, *enlève*.

A ce verbe est subordonné, en qualité de complément direct, le pronom *nô*, dont j'ai parlé tout à l'heure, de sorte que *vinô*, avec ellipse de *bara*, que nous trouvons à la fin de notre paragraphe, signifie : « enlève-nous. » Après *nô* vient *ṭbaêchavatãm*, que j'ai lu ainsi en partie avec le numéro II F et l'édition de Bombay, sauf que cette dernière préfère le *s* au *ch*; le numéro III a *dbaêsvañtãm*, ainsi qu'un manuscrit de Londres, lequel donne, d'accord avec les autres copies, le

ṭ, qui ne peut guère être à cette place qu'une autre forme du *d*. La leçon du manuscrit de Manakdjî *baêsavañtãm* rentre également dans les précédentes ; elle manque seulement du *ṭ* ou *d* nécessaire, parce que cette lettre, ainsi que je le disais tout à l'heure, s'est jointe à *nô* pour former *nôiṭ*. A côté de cette orthographe, le numéro VI S donne celle de *ṭbichvañtãm*, et le Vendidad Sadé *ṭbisvatãm*. J'ai pris à cette variante l'orthographe régulière du suffixe *vat*, au génitif pluriel *vatãm* : c'est le seul manuscrit qui la donne ainsi, les autres ayant tous la nasale *ñ*, qui à cette place est fautive ; mais nous avons déjà vu plus haut (§ 12), la bonne leçon justifiée par le témoignage du plus grand nombre des manuscrits. Quant au commencement du mot, *ṭbis*, je regarde cette orthographe comme fautive, en face de celle de *ṭbaêcha*. En effet, *ṭbis* est le radical pur, lequel ne peut se joindre immédiatement au suffixe possessif *vat* ; au contraire *ṭbaêcha* = द्वेष *dvécha* (haine), est un substantif régulièrement dérivé de ce radical, et c'est uniquement avec un substantif ainsi formé que l'emploi du suffixe *vat* est possible. Cette remarque ne touche pas seulement à la forme, elle porte encore sur le sens fondamental du terme que j'explique et sur son rôle dans la proposition. Il est par là bien établi que *ṭbaêchavatãm* est le génitif pluriel d'un adjectif *ṭbaêchavaṭ*, et non d'un participe, tel que la leçon *ṭbichvañtãm* pourrait en donner un, si l'on supprimait le *v*, sans compter le *ñ* fautif du suffixe *at-ãm*.

Le terme que je viens d'analyser ne peut être en rapport d'apposition avec aucun de ces mots *vî*, *nô* et *bara*. Il lui faut un antécédent; or, cet antécédent, je le trouve dans *thaêchêbis*, mot pour l'orthographe duquel j'ai suivi le numéro VI S, le numéro III S, l'édition de Bombay et un manuscrit de Londres, sauf que les trois derniers textes ont *s* médial, pour *ch*, ici nécessaire. Les autres manuscrits ont *ê* pour *è*, notamment le numéro II F, le manuscrit de Manakdji et le Vendidad Sadé. Je crois que l'emploi de la voyelle grave *è* est plus régulier devant la désinence *bis* que celui de la voyelle *ê*. Cette dernière voyelle, qui, précédée de *a*, représente, en zend, le *guṇa* de l'*i* sanscrit, ne peut, si je ne me trompe, être usitée ainsi seule au milieu d'un mot, à moins qu'elle n'y soit le résultat de l'influence d'une lettre précédente, comme , , *y* initial ou médial, auquel cas *ê* représente un *a* primitif. Je n'ai pas besoin d'insister sur l'emploi tout vêdique de cette désinence *bis* avec un thème en *a*, non plus que sur les variantes des manuscrits qui la séparent, à l'aide d'un point, de ce thème, devenu *thaêchè*. La séparation, quoique justifiée par les habitudes des premiers copistes des textes zends, est ici une véritable faute, parce que la désinence *bis*, éloignée du thème, ne peut plus agir sur sa voyelle finale, et la transformer en *è*. Évidemment cette séparation n'a pu avoir lieu que pour satisfaire à un besoin de clarté analogue à celui qui se manifeste dans les transcriptions *pada*, ou mot à mot, des Vêdas indiens.

En réunissant les deux mots *ṭbaēchavatãm ṭbaēchèbis*, c'est-à-dire en les rattachant l'un à l'autre, comme l'antécédent au conséquent, on devra les traduire par *osorum odiis*. Or, que cette réunion soit autorisée ici, c'est ce dont on ne peut guère douter, si l'on se reporte au § 12, où on lit l'expression même qui nous occupe [illegible] «les «haines de ceux qui haïssent.» De cette analyse, il résulte encore que c'est au verbe *vi-bara* qu'il faut subordonner *ṭbaēchèbis*, en qualité de complément indirect, de manière à traduire : «enlève-nous aux haines de ceux qui haïssent,» pour dire : «éloigne-nous de leurs atteintes.» C'est le sens qu'Anquetil a reçu de la tradition, et que sa version reproduit avec une légère modification dans la disposition des termes : «éloignez de moi la violence des méchants.» On peut dire également que c'est celui de Nériosengh, si au lieu de अस्मात् *asmât* (par cela), on lisait अस्मत् *asmat* (de nous)[1]; car alors on traduirait : «éloigne de nous la violence des violents.»

J'ai dit plus haut que la répétition du préfixe *vi* entraînait le rétablissement du verbe *bara*, qui est supprimé par ellipse de la proposition que je viens d'analyser; c'est là un point qui ne me paraît pas

[1] Je profite de cette occasion pour revenir ici sur une correction que j'avais proposée conjecturalement de faire à la glose de Nériosengh relative au § 12. Elle consistait à lire बाध्यान् *bâdhyân* (les criminels), au lieu de बाधां (l'obstacle; la nuisance), mot que Nériosengh emploie toujours au féminin, quoique nos lexiques le donnent du masculin. J'ai reconnu depuis que Nériosengh n'avait pas d'autre manière de traduire le zend *ṭbaēcha*.

contestable, et c'est dans ce sens qu'ont traduit Nériosengh et Anquetil. Mais j'ai en même temps ajouté que cette ellipse avait pu également entrainer celle du complément direct *manô*, qui ne paraît que dans la seconde proposition, à la fin de notre paragraphe. Si, en effet, au lieu de faire de *nô* le régime de *bara*, on rattache ce pronom à *ṭbaêchavatãm ṭbaêchêbîs*, le rapport de ces deux termes sera changé; il faudra subordonner à *ṭbaêchavatãm*, *nô* d'abord, et *ṭbaêchêbis* ensuite, de manière à traduire littéralement: « de ceux qui nous haïssent par leurs haines. » Mais alors le mot *ṭbaêchavatãm* restera sans antécédent, et pour lui en trouver un, il faudra le chercher dans le substantif *manô*, que, suivant cette hypothèse, le verbe *bara* aurait entraîné avec lui dans la seconde proposition. Il y aura ainsi corrélation parfaite entre nos deux propositions; seulement l'idée principale, « enlève le cœur, » n'y sera exprimée qu'une seule fois, la notion d'*enlever* étant indiquée d'une manière suffisante dans la première par la répétition du préfixe *vî*. En un mot, on traduira: « enlève le cœur à ceux qui nous poursuivent de leurs haines; enlève le cœur à ceux qui empoisonnent. » On voit combien cette explication est facile à justifier, et combien est naturel le sens qu'elle donne. Je n'ai pas cru cependant devoir la préférer à la précédente, à cause de quelques difficultés que j'y vois. La plus grave est celle qui résulte de la forme de l'adjectif *ṭbaêchavatãm* (de ceux qui ont de la haine); si le texte avait voulu subordonner *nô* à ce

terme, il est probable qu'il se fût servi d'un verbe plutôt que d'un adjectif possessif de cette espèce. Secondement, si les mots *ṭbaēchavatām ṭbaēchèbis* étaient subordonnés l'un à l'autre dans le rapport que j'ai indiqué en dernier lieu, il est presque certain que *ṭbaēchèbis* eût précédé *ṭbaēchavatām*, au lieu de le suivre. Enfin l'expression *ṭbaēchavatām ṭbaēchèbis* paraît être une locution faite; nous l'avons déjà trouvée au paragraphe 12, [illegible] *ṭbaēchavatām ṭbaēchāo* (les haines de ceux qui haïssent.) Ici la grammaire est complétement satisfaite, en ce que le terme subordonné est placé avant celui qui le gouverne. J'ajoute que c'est ainsi que l'entend Nériosengh, puisque dans sa version le terme आघातकारिणां (de ceux qui font violence), est subordonné à आघातं (la violence). Il n'est pas non plus inutile de remarquer que le parallélisme des deux propositions est moins régulier dans la nouvelle explication que dans celle que j'ai préférée. Quand *nô* est complément direct de *bara*, les deux propositions se balancent ainsi : *vî nô* (suppléez *bara*), *vî manô bara*. Le seul inconvénient que je voie à l'interprétation que j'ai choisie, c'est qu'elle force à prendre *vîbara*, sinon dans deux acceptions, du moins dans deux nuances différentes, puisque la première proposition doit se traduire : « éloigne-nous des haines de ceux qui nous haïssent, » et la seconde : « enlève le cœur à ceux qui empoisonnent. »

Il ne reste plus à expliquer que le dernier mot de notre paragraphe, pour lequel nos manuscrits

offrent des leçons assez différentes. Chez ceux qui en font un mot isolé, on le trouve écrit comme il suit : *garamañtãm* dans un manuscrit de Londres; *gara miñtãm*, le suffixe de l'adjectif étant séparé du thème substantif, dans le Vendidad Sâdé; *graminṭãm* dans le numéro II F; *ghraminṭãm* dans le numéro III S. Les copistes qui l'ont joint au mot précédent, c'est-à-dire à *bara*, *barĕ*, ou *bĕrĕ*, l'ont lu *garamañtãm*, comme deux manuscrits de Londres, *garĕmañtãm*, comme un autre man. de Londres également, *garamiñtãm*, comme le manuscrit de Manakdji, et enfin *gairi mañtãm*, comme l'édition de Bombay. Des deux parties qui forment ce mot *gara*, ou *ghra*, et *mañtãm*, il n'est pas difficile de ramener la seconde à cette dernière orthographe; car il est manifeste que la leçon *miñtãm* est une faute des copistes, qui ont pris *i* pour le *ĕ*, qu'ils sont dans l'usage de substituer à l'*a* étymologique devant le groupe *ñt* (). J'ai déjà élevé quelques doutes sur la légitimité et l'ancienneté de ce changement de *a* en *ĕ*; je crois pouvoir affirmer aujourd'hui qu'il est dû à l'influence que le persan moderne exerce nécessairement sur les copistes des textes zends. Je soupçonne une influence de ce genre dans la persistance avec laquelle ils donnent la nasale *ñ* au suffixe possessif *mat*, dans les cas mêmes où l'analogie nous apprend que le zend n'a pas cette nasale, et qu'il reproduit exactement le type indien. Ainsi, nous

avons vu plus haut, paragraphe 12, et nous venons de rencontrer tout à l'heure le mot *ṭbaêchavatãm*, génitif pluriel de *ṭbaêchavaṭ*, qui est tout à fait régulier, tandis que le génitif *mañtãm* (de *garamañtãm*) a une nasale de trop. Ne serait-il pas possible que cette nasale se fût introduite par un effet de l'inattention des copistes, préoccupés des souvenirs du persan et du pazend, idiomes où abonde le suffixe *mand* (ou *mend*)?

Les Parses, ou du moins Nériosengh et Anquetil, qui nous ont transmis leur opinion, ne paraissent pas s'être fait une idée bien nette du sens de cet adjectif. Nériosengh le traduit par « ceux qui aiment la douleur ou le mal, » et Anquetil par « le séjour des maux. » A cette interprétation, il ajoute en note cet autre sens : « place-moi sur les montagnes élevées. » Il est manifeste que cette dernière version repose sur une variante, comme celle de l'édition de Bombay, *gairi mañtãm;* mais, outre que cette variante est isolée, je ne puis croire que *gara*, qui forme la base de toutes les autres leçons, appartienne ici au même thème que le mot *gairi*, qui nous est bien connu. La variante et le sens qu'en tire Anquetil doivent donc être laissés de côté, et c'est *gara* qu'il faut expliquer, indépendamment du rapport apparent que ce terme offre avec celui de *gairi*. L'interprétation de Nériosengh ne nous éclaire pas suffisamment sur le sens primitif de *gara;* elle nous apprend, toutefois, qu'il y faut chercher la désignation d'une classe d'êtres nuisibles, vaguement caractérisés par

le titre de « ceux qui aiment le mal. » Cette idée de méchanceté est contenue, à ce qu'il semble, du moins d'après Wilson, dans le radical indien गॄ *gṝ* ou *gar*, un de ceux qu'allègue le savant indianiste pour expliquer le mot गर *gara* (poison). Mais, en admettant que ce sens abstrait appartienne à ce radical, notre terme zend, *gara mañtãm*, est trop loin de la racine *gar*, pour que cette dernière réponde complétement aux conditions requises dans l'interprétation d'un terme où figurent deux suffixes. Entre le radical et l'adjectif *garamaț*, il faut un substantif; or, ce substantif, je le trouve dans le sanscrit गर *gara* (poison), avec lequel j'identifie le zend *gara*. Ce rapprochement me donne, pour l'adjectif *garamaț*, le sens de « celui qui a du poison, » et, par extension, sans doute, « celui qui empoisonne. »

J'avoue que c'est là un rapprochement en faveur duquel je ne puis alléguer d'autre argument que l'identité matérielle des deux mots. Je ne crois pas que *gara* se retrouve une autre fois dans les textes zends, du moins avec ce sens; s'il y reparaît, il est dissimulé sous des formes que les copistes ont prises pour des synonymes de *gairi* (montagne). J'ajoute encore que c'est peut-être un peu étendre le sens de l'adjetif *garamaț*, que d'y voir la désignation de ceux qui se servent du poison. Un pareil dérivé ne se prêterait sans doute pas à ce sens dans le sanscrit classique; je garde cependant cette explication jusqu'à ce qu'il s'en présente une meilleure. J'ai tenté vainement d'en trouver une autre, en

partant des variantes où la première partie du mot est écrite *gram* ou *ghram* : le sanscrit ne fournit rien dans cette direction. Mais si la leçon était authentique, les langues germaniques nous donneraient de curieux rapprochements dans le *gramr* (furieux, courroucé) de l'islandais, et dans l'anglo-saxon *gram* (fureur). Suivant cette nouvelle hypothèse, il faudrait lire *ghramañtām*, et traduire « enlève le cœur aux furieux. » Si je n'ai pas préféré cette interprétation, qui s'accorde mieux avec l'ensemble du texte, c'est que la leçon sur laquelle elle repose est très-rare dans nos manuscrits.

§ 28. Texte zend.

[illegible]
[illegible]
[illegible] [? [illegible]] [illegible]
[illegible]
[illegible] [1]

Version de Nériosengh.

यः कश्चिच्च अस्मिन् गृहे यो ऽस्मिन् वीशे यो ऽस्मिन्
ज़न्दे [et en marge जन्तुषु] यो ऽस्मिन् ग्रामे द्वेषी अस्ति
मनुष्यः पापकारी गृह्णण तस्य पाठ्योः प्राणं प्रकृन्दं तस्य

[1] Ms. Anq. n° II F, pag. 98 et 99; n° VI S, pag. 44; n° III S, pag. 61 et 62; manuscrit de Manakdji, pag. 212; *Vendidad Sadé*, pag. 46; édit. de Bombay, pag. 50.

चैतन्यं परिवर्तय भङ्गं तस्य मनसः कुरु अक्षमत्वं कुरु।
मा पादाभ्यां प्रपतयतां मा पाणिभ्यां अधिकं शक्नोतु॥

Traduction.

« S'il existe dans ce lieu, dans cette maison, dans ce village, dans cette province, un homme qui soit nuisible, ôte-lui la force de marcher; offusque-lui l'intelligence; brise-lui le *cœur* [en lui disant]: Ne prévaus pas par les pieds, ne prévaus pas par les mains. »

Voici comment Anquetil interprète ce passage: « De quelque manière que le mortel envieux se trouve dans ce lieu, dans cette rue, dans cette ville, dans cette province, enlevez-lui la force qu'il fait paraître; brisez-le entièrement, remplissez-le de frayeur. Qu'il ne marche pas avec force, qu'il ne soit pas fort contre les bestiaux! » Les analyses suivantes établiront que, quoique en général moins inexacte que de coutume, cette traduction l'est encore plus que celle de Nériosengh.

Je dois avertir d'une correction qu'il serait, à ce qu'il semble, nécessaire de faire, dès le début de ce paragraphe, à la lecture des manuscrits. Tous nos Yaçnas écrivent unanimement en deux mots *tchista ahmi*, sauf la différence peu importante de la sifflante *s* que le Vendidad Sadé et le numéro III S remplacent par le *ç*. Il n'est pas douteux qu'en réunissant à ces deux mots le relatif conjonctif *yó*, on

n'obtienne ce sens, « celui quel qu'il soit qui dans ce.... » Mais que fera-t-on de *ta* qui suit *tchis* auquel l'unissent tous les manuscrits? Y verra-t-on la transformation du datif *té* (à toi) et dira-t-on que ce pronom est ici surabondant, en ce qu'il joue le rôle des pronoms personnels quelquefois employés dans les dialogues, comme dans ce vers si souvent cité : Prends-*moi* le bon parti? Cette explication me paraît difficile à justifier, car on ne trouverait peut-être pas un second exemple du pronom *té* changé en *ta*, même devant une voyelle, comme celle qui commence le mot *ahmi*. Dira-t-on que *ta* est une faute pour *tch*, faute qui s'explique aisément par la grande analogie de ces deux lettres *t* et *tcha?* J'avoue que cette explication me paraîtrait bien préférable à la précédente. Elle aurait pour elle le témoignage de Nériosengh, qui traduit le commencement de notre paragraphe par *yaḥ kaçtchitchtcha* « et celui, quel qu'il soit, qui. » Si je n'adopte pas cette leçon, c'est qu'elle force à changer le texte des manuscrits, qui sont unanimes. On pourrait encore lire en un seul mot *tahmi* au lieu de *ta ahmi;* mais cette suppression d'un *a*, quoique moins forte que le changement d'un *t* en *tch*, donnerait le mot *tahmi*, locatif sng. ms. de l'adjectif indicatif *taț*, qui est peu attendu ici, parce que c'est à l'adjectif *aém* que sont empruntées toutes les formes pronominales qui figurent au commencement de notre paragraphe. Je garde donc la leçon des manuscrits que rien ne m'autorise à changer, et je soupçonne, ou que *tchista* est une faute pour

tchistcha, ou que le *ta* final de *tchista* est le reste d'une forme apocopée de l'indicatif *taṭ*, qui ne serait d'usage qu'avec le relatif *tchis*.

On reconnaît sans peine dans *ahmi*, que l'édition de Bombay lit seule fautivement *ahmî*, le sanscrit अस्मिन् *asmin*, modifié selon les habitudes du zend, par la suppression du *n* final, et le changement de *s* en *h*; parmi nos manuscrits, le numéro II F, le manuscrit de Manakdji, le numéro III S, le Vendidad Sadé et l'édition de Bombay, lisent *namâné*, tandis que le numéro VI S tient pour *nmâné*, qui est généralement la leçon la plus ordinaire. On sait que ce mot est au locatif. Je suis encore le numéro VI S en lisant *ainğhé*, leçon que donnent le Vendidad Sadé et trois manuscrits de Londres. Le numéro II F et le manuscrit de Manakdji altèrent ce mot en le joignant à tort au précédent de cette manière, *yoinğ;* il est évident que les éléments de cette leçon se retrouvent dans la véritable qui est *yô ainğhé*. Aussi la faute des deux manuscrits que je viens de citer est-elle moins grave que celle du numéro III S et de l'édition de Bombay, qui lisent l'un et l'autre *aghé*. En effet, *aghé* peut être seulement le génitif sing. msc. de *aêm*, tandis que nous avons besoin ici d'un féminin en rapport avec *viçé*, que d'autres textes nous démontrent être féminin. Cette condition indispensable est remplie par *ainğhé*, qui paraît répondre au datif sanscrit अस्यै *asyâi*, avec la seule différence du *é* pour le *âi*, et sous la réserve des changements propres à l'or-

thographe zende. Je n'ai pas besoin de m'arrêter à *viçé*, que tous nos manuscrits lisent invariablement de cette manière; c'est le datif de *viç*, datif employé ici avec la valeur d'un locatif, comme cela se voit en zend, conformément à l'usage du grec et du latin, qui n'a pas de forme spéciale pour le locatif.

Les manuscrits sont également unanimes en ce qui touche l'orthographe des mots suivants, *ahmi zañtvó;* seulement le numéro VI S fait précéder à tort *ahmi* de *ainghé*, répété ici par une erreur de copiste. Ici encore nous voyons un génitif ou un ablatif employé en relation avec un locatif; *zañtvó* est en effet le génitif ou l'ablatif de *zañtu*, sur lequel je me suis suffisamment étendu dans un des précédents paragraphes. Au-dessus du mot जंदे *djañdé*, traduction régulièrement admise par Nériosengh pour le zend *zañtu*, on lit à la marge du manuscrit numéro II F et dans le texte du numéro III S, le mot जन्तुषु *djantachu*, qui semble ajouté là, comme pour nous ramener au sens primitif de *zañtu*, répondant au sanscrit *djañtu* (être vivant, gens). Les manuscrits varient plus et sont moins corrects en ce qui touche les deux mots suivants. Je lis d'abord *ainghé*, avec le numéro VI S et deux manuscrits de Londres; le Vendidad Sadé et le numéro III S lisent *aghé*, l'édition de Bombay *anghé*, le numéro II F, *aingh*, et le manuscrit de Manakdji, *ang*. Tant de variantes pour un mot aussi peu important, et qui figure déjà dans la phrase même qui nous occupe, prouvent ou l'ignorance ou l'inattention des

copistes : je n'en parlerais même pas, s'il n'était bon de montrer par un exemple frappant, à quels manuscrits nous avons affaire. Je lis [illegible] *dainĝhvô*, avec le numéro VI S, le numéro II F et le manuscrit de Manakdji; l'édition de Bombay lit [illegible] *danĝhvô*, le Vendidad Sadé [illegible] *daênĝhô*, et le numéro III S [illegible] *daĝhô*. Ces diverses leçons pèchent diversement, les unes par la suppression du *v*, ici nécessaire comme substitut de la finale du thème, les autres par la suppression du *i*, substitut du *y* qui doit se trouver dans le primitif. Il est hors de doute que *dainĝhvô* est le génitif ou l'ablatif singulier du thème *dainĝhu*, dont la voyelle finale s'est changée en sa semi-voyelle correspondante devant la désinence *ô* pour *as*.

Nous n'éprouverons pas plus de difficulté à expliquer le mot [illegible] *aênaĝhâo*, que je lis ainsi avec le numéro VI S, l'édition de Bombay, le numéro III S et deux manuscrits de Londres, tandis que le numéro II F lit [illegible] *ainaĝhâo*, et le manuscrit de Manakdji [illegible] *ainaĝhâoctcha*. La leçon *aênaĝhâo* a encore pour elle l'autorité du Vendidad Sadé, quoique ce dernier manuscrit ajoute à la fin de ce mot la syllabe [illegible] *çtcha*, sur laquelle je reviendrai tout à l'heure. Il n'est pas douteux que ce ne soit là la véritable orthographe, dont *ainaĝhâo* n'est qu'une altération. En effet, *aênaĝh-âo* laisse voir dans sa partie principale le sanscrit एनस् *énás* (péché, offense), transformé suivant les lois propres au zend, en même temps que *âo*, représentant le sanscrit *âs*, rappelle le nominatif singulier d'un primitif *as* dont la voyelle

est augmentée. De sorte qu'il semble que le mot *aĕnaǧh*, dans lequel existe déjà le suffixe *as* changé en *aǧh*, ait reçu encore une fois ce suffixe pour devenir un adjectif, de cette manière, *aĕnaǧh* (offense) *aĕnaǧhâo* (qui fait offense). Nériosengh traduit ce mot « par celui qui hait », et Anquetil par *envieux*. Il est fort probable que ces deux sens sont également contenus dans ce mot; si j'ai choisi l'acception de *nuisible*, c'est qu'elle est la plus générale de toutes, et qu'elle cadre le mieux avec l'ensemble du passage.

Je viens de dire que le Vendidad Sadé faisait suivre l'adjectif *aĕnaǧhâo* de la syllabe *çtcha*; c'est ce que l'on voit dans le manuscrit de Manakdji et dans un autre manuscrit de Londres. S'il pouvait rester quelques doutes sur l'analyse que je viens de donner de *aĕnaǧhâo*, cette leçon les ferait certainement disparaître tous; car il est bien clair que le *ç* de *çtcha*, est le reste de la sifflante primitive de *âs*, changé en *âo*, sifflante dont le retour est justifiée par la présence du *tcha*. Malgré cette observation, la variante *aĕnaǧhabçtcha* n'en est pas moins fautive. Les manuscrits qui nous la donnent n'ont pas le verbe *âçti* (il est) qui se trouve dans tous nos manuscrits et dans deux Vendidads de Londres, sauf l'édition de Bombay, qui lit *açtchi*, mot barbare qui est comme une combinaison de la bonne et de la mauvaise leçon. J'ajoute, pour terminer cette première partie du paragraphe, que je lis *machyô* (l'homme), avec le numéro VI S, le numéro II F et le manuscrit de Manakdji; le numéro III S et l'édi-

tion de Bombay lisent [Zend] *masyô*, orthographe également adoptée par le Vendidad Sadé, sauf le [Zend] *s* qui est remplacé par le [Zend] *c*. J'ai conjecturé ailleurs que la véritable leçon doit être [Zend] *maskyô;* mais il se peut que le [Zend] *ch* remplace depuis longtemps un [Zend] *sk* primitif. Après ces analyses, il est aisé de reconnaître le sens de la première partie de notre paragraphe, si on retranche l'énumération commençant par les mots « dans ce lieu, dans cette maison, etc. » on aura littéralement : « Quicunque..... peccator est homo. »

Après la proposition que je viens d'analyser, il s'en présente une nouvelle formée de trois termes, que Zoroastre ou celui qui parle adresse à Homa. Elle s'ouvre par le verbe [Zend] *gèurvayêhê*, que je lis ainsi avec le numéro II F, le Vendidad Sadé, le manuscrit de Manakdji et l'édition de Bombay, qui, toutefois, préfère, au commencement du mot, [Zend] *ê* à [Zend] *è*. Le numéro VI S et le numéro III S ont [Zend] *gèurvayahê*, et deux manuscrits de Londres [Zend] *gèurvyêhê*. De ces diverses leçons, celle que j'ai adoptée me paraît la plus conforme aux habitudes de l'orthographe zende. En premier lieu, le choix de la voyelle [Zend] *è* [Zend] ou *ê* n'est pas indifférent; en effet, cette voyelle n'est pas ici un simple *scheva;* elle représente une lettre réellement radicale, puisque dans [Zend], racine zende de *gèurvayêhê*, ce n'est pas l'*u*, ici épenthétique, qui peut être primitif. En second lieu, quand un [Zend] *è* tombe sur une autre voyelle, c'est la forme [Zend] qu'il prend, et cela semble

d'autant plus naturel que le ſ *ĕ* n'est d'ordinaire qu'un simple *scheva* entre deux consonnes. Il paraît que l'emploi du ſ *è* donné une consistance plus grande à la voyelle, comme cela doit avoir lieu dans les cas où cette voyelle, quelle qu'en soit l'origine, a besoin de conserver son individualité. Ici le ſ *è* représente un *a* primitif, car je ne doute pas que *gèurv* ne soit la transformation de *garw*, ou *gĕrĕw*, orthographe zende du radical vêdique गृभ् *gribh* (prendre). Ce point une fois établi, le reste du mot s'explique sans peine. Ce radical *gèurv* se conjugue suivant le thème de la 10ᵉ classe des verbes indiens, ce qui justifie la présence de la syllabe *ay*; et, quant à la finale *êhê*, elle représente le sanscrit *asê*, *a* étant changé en *ê* par l'influence du *y* qui précède, et *hê* pour *sê* étant la deuxième personne du présent de l'indicatif moyen.

Quelque satisfaisante que soit cette analyse, elle a contre elle cette circonstance, qu'elle donne un présent de l'indicatif, tandis qu'on s'attend à rencontrer ici un impératif, mode qui reparait deux fois dans la suite du texte. On trouverait cet impératif en faisant au verbe qui nous occupe une correction très-légère, correction qui est même, à ce qu'il semble, indiquée par la glose de Nériosengh. Il suffirait de séparer en deux mots *gèurvayêhê*, de cette manière *gèurvaya ahê*, et la variante *gèurvayahê*, que donnent deux manuscrits, semble même mettre sur la voie de cette correction. Il importe de remarquer que Nériosengh, en remplaçant le mot unique

gâurvayêhê par les deux termes *grihâṇa tasya* (prends de lui) donne un grand poids à cette supposition. C'est pour cela que j'ai cru pouvoir l'introduire dans mon texte, mais seulement entre crochets, et comme une conjecture, en gardant à côté la leçon autorisée par les manuscrits. C'est cependant d'après cette conjecture que j'ai traduit.

Je lis le mot suivant [Zend] *pâdavê*, comme le numéro VI S, le numéro II F et le manuscrit de Manakdji, sauf que je substitue un [Zend] *d* non aspiré au [Zend] *dh* qu'ont ces trois manuscrits. Cette correction est indiquée par les leçons de deux manuscrits de Londres, qui lisent [Zend] *pâdavê*, par celle du Vendidad Sadé [Zend] *pâdavêê*, et de l'édition de Bombay [Zend] *pâdavaê*; le numéro III S a, au contraire, [Zend] *pâdhvaê*. Nous avons ici le datif singulier d'un nom en *u*, *pâdu*, qui dérive certainement du radical *pad* (aller), prenant une forme causale, de sorte que *pâdu* doit signifier « ce qui fait aller, marcher. » On pourrait donc traduire *pâdu* par *pied*, si l'emploi de ce terme au singulier n'était pas aussi peu conforme aux habitudes du style antique; en effet « ôte à son pied la force, » semble être une expression bien plus moderne que celle de : « ôte à ses deux pieds la force, » qu'on trouve dans la version de Nériosengh. Mais comme *pâdavê* est un singulier, je suppose que *pâdu* signifie *la marche, l'action de marcher*, et j'en fais un substantif employé au lieu et place de l'infinitif, mode qui manque en zend. Qui sait même si le suffixe *u* seul n'a pu en zend

former des substantifs abstraits, caractérisés en sanscrit par le suffixe *ta* de l'infinitif?

Je n'ai pas besoin d'insister sur le mot *zâvarê*, que tous nos manuscrits lisent de cette manière, excepté le numéro II F et le manuscrit de Manakdji, qui ont *zâvrê*. Anquetil le traduit ici comme ailleurs, par *force*, et Nériosengh par *vie*. C'est un terme sur lequel je me suis déjà expliqué plus haut.

Les quatre mots qui suivent *zâvarê* forment une courte proposition, qui est adressée à Homa sous forme de prière; c'est ce qui résulte de la désinence de l'impératif, sous laquelle paraît le verbe de cette proposition. Le mot qui l'ouvre, *pairi* (autour, complétement), est lu de cette manière dans deux manuscrits seulement, le numéro II F et le manuscrit de Manakdji, auquel il faut ajouter le Vendidad Sadé, en remarquant toutefois que le copiste de ce volume n'a fait qu'un seul mot des trois termes que je vais distinguer tout à l'heure, *pairiçéusi*. Cette réunion de trois mots en un seul explique comment il se fait que les copistes n'ont pas reconnu ici la préposition *pairi*, qu'ils voient si souvent dans les textes. Le numéro VI S la lit *pairis*, mais il oublie la voyelle du mot *ché*, mot qui est d'ailleurs diversement écrit, comme nous l'allons voir. Le numéro III S a *pairisé*, et l'édition de Bombay, beaucoup plus fautivement, *pêrêçâus*; on peut affirmer que l'auteur de cette leçon ne s'est pas fait une idée nette du sens des mots qu'il écrivait, car elle nous donne une forme qui rappelle

le radical *pĕrĕç*, radical qui n'a rien à faire ici. De toutes ces variantes, la seule évidemment qui soit correcte, est celle de *pairi*, préposition qui est ici séparée de son verbe, sur le sens duquel elle n'en exerce pas moins son action.

Ce verbe est *vĕrĕnaidhi*, que je lis de cette manière avec le numéro II F, le manuscrit de Manakdji et le Vendidad Sadé; la leçon du numéro VI S *vĕrĕnvaṭi*, comme le *vĕrĕnvaidha* du numéro III S et de l'édition de Bombay, sont des fautes de copiste. Nous avons en effet ici la 2ᵉ personne de l'impératif du radical *vĕrĕ* = वृ *vri* (envelopper), conjugué suivant le thème de la cinquième classe indienne. Cet impératif doit signifier : « enveloppe complétement, » et comme il s'agit d'intelligence, *trouble*, *offusque*; Nériosengh le traduit par *renverse*, *bouleverse*.

Le complément de ce verbe est *achi*, que je lis de cette manière en substituant un *ch* au *s* des manuscrits numéro VI S, numéro II F, numéro III S, du Vendidad Sadé, et du manuscrit de Manakdji; la leçon *as* de l'édition de Bombay est fautive. Nériosengh traduit ce mot par *tchâitanyam* (le sens, la conscience); j'ai montré ailleurs qu'il pouvait, dans un grand nombre de cas, se traduire par *intelligence*, *raison*. J'ajoute qu'il doit être du genre neutre, pour paraître ainsi, sans marque d'accusatif, subordonné à un verbe qui le régit.

Reste le monosyllabe *ché*, que je lis de cette manière, en combinant la leçon *chê* du numéro II

F et du manuscrit de Manakdji, avec celle du Vendidad Sadé, ... *sé*. Les leçons ... *sè* du numéro III S, et ... *çè* de l'édition de Bombay, sont fautives et pour la voyelle et pour la consonne. Si, en effet, ce mot est, comme je le suppose, le génitif singulier masculin du pronom de la 3ᵉ personne ... *hô* (il lui), dont nous connaissons un autre génitif sous la forme de ... *hê*, et si la sifflante primitive du sanscrit *sa*, n'a été conservée ici que par l'influence de l'*i* de la préposition *pairi* qui précède, il faut, premièrement, que cette sifflante paraisse telle qu'elle doit être, transformée par l'action de cet *i*, et, secondement, que la voyelle finale soit ... *ê*, substitut fréquent de *ya*, et non pas ..., qui ne remplace jamais cette syllabe, du moins régulièrement. L'orthographe *chê* satisfait seule à toutes ces conditions; mais si on l'admet, il faut reconnaître que ce pronom se comporte comme un enclitique à l'égard de la préposition *pari*, qui le précède. Il faudrait donc réunir ces deux mots en un seul, ainsi que l'ont fait plusieurs copistes, vraisemblablement à l'exemple de quelque ancien manuscrit. J'ai cependant conservé la séparation marquée par le point, parce que cette séparation n'a aucun inconvénient, si on ne la considère pas avec un respect aveugle comme une portion intégrante du texte. Plus nous avancerons dans la connaissance de ce qui nous reste du Zend Avesta, plus nous nous convaincrons qu'il fut un temps où les mots n'étaient pas aussi rigoureusement séparés les uns des autres qu'ils le sont dans les copies

imparfaites que nous en possédons aujourd'hui.

En prenant quatre mots à la suite de *vĕrĕnâidhi*, on a une proposition nouvelle que Nériosengh ne traduit pas moins exactement que la précédente. Le verbe qui la domine est , que je lis de cette manière avec tous nos manuscrits, excepté le numéro III S, qui a *kĕrĕnvidhi*, leçon qui me paraît fautive en ce que l'*i*, voyelle épenthétique, ne doit pas exercer d'action sur la voyelle *u* du verbe, et, sauf l'édition de Bombay, généralement si fautive, qui lit *kĕrĕnvaêdhê*; cette dernière leçon repose sur la confusion ordinaire des voyelles *î* et *ê*. Ce mot nous est déjà assez connu pour que les observations précédentes soient à l'abri de toute objection. C'est l'impératif du verbe *kere* *kri* (faire), conjugué sur le thème de la cinquième classe des verbes indiens, comme l'est cette racine dans le sanscrit védique.

Le complément de ce verbe est *chê manô* (le cœur de lui), que je lis ainsi avec le seul numéro VI S. Les autres manuscrits ont, le numéro II F, *sêmanô*, le manuscrit de Manakji *çêmanô*, le numéro III S et l'édition de Bombay *çêmanô*, le Vendidad Sadé *çê manô*. Il est bon de remarquer que plusieurs manuscrits unissent le pronom *chê* au mot *manô*, en le considérant comme proclitique, de la même façon que tout à l'heure on en faisait un enclitique à l'égard de la préposition *pairi*; tant il est vrai que l'habitude de séparer les mots par un point, afin de constater plus clairement leur

individualité, n'a pu prévaloir entièrement contre les lois orthographiques résultant de la récitation oratoire des textes.

Le sens qui ressort de l'analyse de ces trois mots : « fais, rends son cœur, » est complété par 𐬯𐬐𐬆𐬥𐬛𐬆𐬨 *çkañdĕm*, que je lis ainsi avec le numéro II F, le manuscrit de Manakdji, le numéro III S, le Vendidad Sadé et l'édition de Bombay, si ce n'est que, dans la première syllabe, je substitue 𐬀 *a* à la voyelle 𐬆 *ĕ*, qu'ont tous ces manuscrits. Le numéro VI S est le seul qui lise 𐬯𐬐𐬆𐬨 𐬛𐬆𐬨 *çkĕm dĕm*, leçon tout à fait fautive et qui ne fait aucun sens. Au contraire, la leçon *çkañdĕm* donne l'accusatif d'un thème *çkañda*, dérivé d'un radical que je rapproche du sanscrit छिद् *tchhid* (couper), plutôt que de स्कन्द् ou स्कन्ध् *skand* ou *skandh* (aller). C'est par un procédé dont on a fait depuis long temps l'application au latin *scindere*, et au grec σχίζω, que l'on peut rattacher le zend *skañda* au radical sanscrit *tchhid*, malgré la différence de la voyelle. J'ajoute que la convenance des sens milite en faveur de cette identification, puisque Nériosengh traduit *skañdĕm* par भङ्गं *bhangam* (l'action de briser). Si l'on n'adoptait pas ce rapprochement, et qu'on voulût se tenir plus strictement à la ressemblance extérieure du son, en identifiant le *çkañda* zend au *skand* sanscrit, ce serait à स्कन्ध *skandha*, et en particulier à la signification de *rameau*, *partie*, qu'il faudrait s'adresser.

De toute manière, le sens du zend *çkañda* n'est pas douteux : c'est seulement sur le rôle de ce mot

dans la phrase qu'on pourrait être incertain. Ainsi, *çkañdĕm* se présente fort bien comme un adjectif signifiant *brisé, rompu*, de manière que la proposition tout entière signifiera littéralement : « fais son esprit brisé. » Et d'un autre côté, comme *çkañdĕm* ne porte aucune trace de participe, il est également permis, et je crois à plus juste titre, de le prendre pour un substantif en rapport direct avec l'impératif *kĕrĕnûidhi*, et formant avec lui une espèce de verbe nominal, de cette manière : « fais brisement, » pour dire *brise*. Cette explication, à laquelle je donne la préférence sur la précédente, a l'avantage de rendre compte des deux accusatifs *manô* et *çkañdĕm*. Ce n'est pas au verbe *kĕrĕnûidhi* (fais), qu'est directement subordonné le complément *manô* ; c'est au contraire à *kĕrĕnûidhi çkañdĕm*, c'est-à-dire à une réunion de termes signifiant ensemble *brise*. Il n'est pas inutile d'ajouter que des compositions de ce genre, où l'idée de *faire* représente l'élément verbal, sont extrêmement communes en persan, et il n'est pas sans intérêt d'en constater la présence en zend, où elles sont cependant beaucoup plus rares, à cause de leur caractère essentiellement analytique, c'est-à-dire relativement moderne. Je ne dois pas, en finissant, oublier de remarquer qu'après avoir interprété exactement cette proposition, Nériosengh la résume en deux mots : « fais impuissance. »

La facilité avec laquelle j'ai pu justifier par l'étymologie le sens traditionnel, ne se retrouve plus dans l'explication des deux dernières propositions

qui terminent notre paragraphe. Ces propositions sont formées, l'une de trois, l'autre de quatre mots, dont le dernier est le verbe. C'est par ce terme que je crois utile d'en commencer l'analyse. Ce verbe, que j'écris [zend] *fratuyáo*, avec le numéro vi S, le Vendidad Sadé et l'édition de Bombay, est lu [zend] *fratvyáo* dans le numéro ii F, le numéro iii S et le manuscrit de Manakdji. Je crois la première orthographe la meilleure, moins parce qu'elle ne rapproche pas l'une de l'autre, comme fait la seconde, deux semi-voyelles dont la prononciation est difficile, que parce qu'elle laisse voir clairement le radical de ce verbe. En effet, si on retranche la préposition *fra*, on a *tuyáo*, dans lequel *tu* est un radical zend signifiant *pouvoir*, *faire*, dont je me suis occupé ailleurs, et *yáo*, qui représente le sanscrit *yás*, est la caractéristique de la seconde personne du potentiel d'un verbe qui appartiendrait à la seconde ou à la troisième classe des radicaux indiens. Il résulte, si je ne me trompe, de cette analyse, que le verbe *fratuyáo* doit signifier littéralement : « que tu puisses, que tu aies la puissance d'exécuter. » Tel n'est cependant pas le sens donné par nos deux interprètes, Nériosengh et Anquetil. Le premier rend ce verbe par : « qu'il accoure, qu'il s'élance, » le second par, « qu'il marche. » Mais je dois me hâter de dire que dans la proposition qui termine notre paragraphe, le verbe qui, sauf une différence de forme, sur laquelle je reviendrai tout à l'heure, est le même que *fratuyáo*, est traduit par Nériosengh : « qu'il soit ex-

trêmement puissant, » et par Anquetil : « qu'il soit fort. » Trouvant donc par l'étymologie que *fratuyão* doit signifier, *que tu prévales*, et reconnaissant cette signification même dans Nériosengh et dans Anquetil, mais seulement à une forme voisine de notre verbe, je me crois autorisé à laisser de côté le sens de *marcher*, que donnent les mêmes interprètes au verbe *fratuyão*. On va reconnaître tout à l'heure que le sens assigné par la tradition au mot qui sert de complément à notre verbe, a certainement influé sur celui qu'a pris ce verbe même dans notre première proposition.

Le mot que je viens d'expliquer est modifié par la particule négative [illegible] *mâ*, de sorte que le verbe de notre proposition doit se traduire ainsi : « ne prévaus pas, ou puisses-tu ne pas prévaloir ! » Après *mâ* vient le terme vraiment difficile de cette courte phrase, que je lis [illegible] *zbarĕthaêibya* avec le numéro II F, le numéro III S et le Vendidad Sadé, sauf que ce dernier manuscrit ne fait qu'un seul mot de ce terme et de la négative *mâ*, de cette manière [illegible] *mâzbarĕthaêibya*. Cette réunion se retrouve encore dans le numéro VI S, qui lit ce terme avec un [illegible] *t* au lieu du [illegible] *th*, que donnent les autres manuscrits, [illegible] *mâzbarĕtaêibya*, et aussi dans l'édition de Bombay, qui a [illegible] *mâzbarĕthaêbya*. On pensera sans doute, comme moi, qu'il faut abandonner la leçon [illegible] *zbarĕthaêibyô* du manuscrit de Manakdji. Outre l'accord presque unanime des autres manuscrits, Nériosengh, par la

manière dont il traduit ce mot, nous apprend qu'il y faut voir un duel, et cet indice est pleinement confirmé par la désinence 𐬠𐬫𐬀 *bya*, qui revient, comme on sait, au sanscrit *bhyâm*. Quand on a retranché cette désinence avec les voyelles *ĕi*, qui sont, l'une la modification de la voyelle du thème devant cette désinence, et l'autre l'*i* épenthétique, attiré par le *y* de *bya*, on trouve pour thème *zbarĕtha*, ou, suivant un manuscrit *zbarĕta*, mot que Nériosengh rend par *pied*, et Anquetil par *avec force*. Il est cependant nécessaire de remarquer, en ce qui touche l'interprétation d'Anquetil, que les mots *avec force* doivent plutôt, dans sa pensée, représenter en partie le préfixe *pra* qui fait partie intégrante du verbe *fratáyâo*, en partie ce verbe même. Cela est prouvé presque aussi clairement que si Anquetil nous en avait averti, par cette circonstance que l'idée de force est répétée dans la proposition qui termine notre paragraphe de cette manière : « qu'il ne soit pas fort, » et que là elle répond au verbe *tûtayâo*. Il résulte de ces analyses que, pouf Anquetil, l'idée de *marche* était contenue dans le mot *zbarĕta*; sa version revient donc, en dernière analyse, à celle de Nériosengh.

Comment maintenant justifier, par l'étymologie, le sens de *pied*, assigné par la tradition au mot zend *zbarĕtha* ? Je ne vois que le radical हृ *hri* qui puisse rendre compte de ce mot et de ce sens. En effet, le 𐬰 zend répondant au ह *h* sanscrit, et le 𐬠 *b*, précédé de cette sifflante douce, ayant pour correspondant

en sanscrit la semi-voyelle व v, un mot comme *zbarĕtha* doit se ramener à *hvarta*, car le *ĕ* bref est ici un simple *scheva*, et le *th* n'est, si je ne me trompe, que le substitut inorganique d'un *t* primitif. Le mot *hvarta* peut être identifié en toute assurance avec le sanscrit ह्रुत *hvrita*, participe passé passif du radical ह्वृ *hvrĭ*, et l'on peut, sans regarder *zbarĕ* comme le *guṇa* de *zbĕrĕ*, n'y voir qu'une autre forme de ce même radical: or, le zend *zbĕrĕtha* serait exactement le sanscrit *hvrita*. Ce mot, qui est fort rare dans les monuments classiques de la langue sanscrite, est d'un assez fréquent usage dans les Vêdas, où il a en général le sens de *courbé*, *plié*. C'est probablement de cette signification que doit se tirer la notion de *pied*, donnée à *zbarĕtha*. D'après cette étymologie, le pied est considéré comme un membre qui forme, avec la jambe, un angle et une sorte de courbure; ou encore, la faculté qu'a l'homme de le mouvoir en marchant, explique comment on a pu le nommer le membre qui se courbe ou se plie. Cette notion, je l'avoue, s'appliquerait plus convenablement à une partie comme le coude ou le genou; mais la tradition, telle que nous l'ont conservée Nériosengh et Anquetil, ne donne que le sens de *pied*. Peut-être concilierait-on la tradition et l'étymologie en traduisant *zbarĕtha* par *jambe*, cette partie se distinguant, comme le bras au coude, par la propriété qu'elle a de se plier au jarret.

Dans la proposition suivante, nous trouvons, outre la négative *mâ*, le verbe [illegible] *tûtayâo*, pré-

cédé du préfixe *aiwi*, qui n'est évidemment qu'une autre forme du verbe *fratayáo*, précédemment analysé. Le préfixe et le verbe sont lus en un seul mot, *aiwitâtayáo* par le numéro VI S. et c'est la leçon que j'ai suivie. Les autres manuscrits séparent *aiwi* du verbe qu'ils lisent, le manuscrit de Manakdji *tâtayĕáo*, où la voyelle *ĕ* est insérée par une erreur de copiste; le numéro II F. *tâtuiáo*, et après correction *tâtayáo*; le numéro III S. *tâtayáo*; le Vendidad Sadé et l'édition de Bombay, *tâtayáo*. Ce verbe appartient manifestement à la même racine que le *fratayáo* de la proposition précédente. Il n'en diffère, indépendamment du suffixe *aiwi*, employé au lieu de *fra*, que par le redoublement *tâ*, dont la suppression laisse voir le même subjonctif *tayáo*, que j'ai analysé tout à l'heure. Ce redoublement annonce, si je ne me trompe, un verbe de la 3ᵉ classe, de sorte que le *tâtayáo* zend est formé suivant les règles indiennes, sauf l'allongement de la voyelle du redoublement, allongement qui n'est pas admis en sanscrit.

Reste enfin le complément indirect de ce verbe *gavaĕibya*, que je lis ainsi avec le numéro VI S. le numéro II F., le manuscrit de Manakdji, le numéro III S. le Vendidad Sadé, tous nos manuscrits enfin, sauf l'édition de Bombay, qui a *gavaĕbya*, sans l'*i* épenthétique. Il n'est aucun lecteur qui ne croie devoir rattacher ce mot au même radical que celui de *gao* (vache), que nous trouvons dans

plusieurs composés zends, et c'est aussi de cette manière que l'a entendu Anquetil, quand il a traduit: «Qu'il ne soit pas fort contre les bestiaux.» Mais Nériosengh interprète bien différemment ce terme, lorsque, l'opposant au mot *zbarĕthaêibya* (avec, par les deux pieds), il le rend par «avec les deux mains.» J'avoue que je suis fort embarrassé d'expliquer ici l'interprétation traditionnelle. Les seules particularités qui la justifient, sont: 1° la forme de duel que présente le mot *gavaêibya* en commun avec *zbarĕthaêibya*; 2° la vraisemblance qu'à l'idée des pieds est opposée celle des mains. Sauf ces deux points, qui sont tout à fait extérieurs, et qui ne nous donnent rien d'absolu sur le sens de *gava*, thème de *gavaêibya*, je n'ai trouvé, parmi les nombreuses significations du sanscrit गो *gô*, que le sens d'*œil* qui fasse penser à une partie du corps. Devrons-nous admettre ici cette signification, et traduire ainsi la phrase qui nous occupe: «Puisses-tu ne pas prévaloir par les yeux?» Je ne le pense pas, parce que nous verrons, dans le paragraphe 29, la mention des yeux, qui sont désignés par un nom beaucoup plus vulgaire. Mais, quoique le sanscrit ne nous fournisse pas le moyen d'arriver directement à l'interprétation que Nériosengh propose pour *gava* ou *go*, il n'est pas inutile de remarquer que, dans le langage du Bhâgavata Purâṇa, गो *gô* signifie fréquemment *organe des sens* en général. Ne semble-t-il pas que la seule moyenne qui se présente entre cette idée générale d'*organe* et l'idée particulière de *main*, soit

la notion de *saisir*, et ne pourrait-on pas supposer que cette notion, qu'expriment dans les langues ariennes des radicaux comme *grah*, *gribh*, *grî* et autres, a pu être également exprimée par un radical plus bref, comme *gu*, où paraît également la gutturale *g*? Quoi qu'il en puisse être, je conserve, jusqu'à plus ample informé, le sens traditionnel; mais je signale ce mot comme un des termes, heureusement assez rares, que l'analyse étymologique, jointe à nos moyens d'interprétation, n'explique encore qu'incomplétement.

Je terminerai l'analyse de notre paragraphe par une observation nécessaire sur le rapport des deux dernières propositions avec celles qui les précèdent. J'ai dit que, dans ces deux propositions, le verbe était à la seconde personne, et qu'il fallait les traduire ainsi : « Ne prévaus pas par les pieds, etc. » Or, c'est là aussi la forme des autres phrases qui composent l'ensemble du paragraphe, notamment de celle-ci : « Offusque-lui l'intelligence, brise-lui le cœur. » Mais les deux phrases que je cite en ce moment se rapportent à Homa, et elles sont parfaitement placées dans la bouche de celui qui réclame sa protection, tandis que l'on n'en peut pas dire autant de celles qui terminent notre paragraphe : « Ne prévaus pas par les pieds. » Il est clair que ces paroles ne peuvent s'adresser comme les autres à Homa. Pour concilier l'analyse grammaticale avec le sens traditionnel, je suppose que ces deux courtes phrases finales sont placées dans la bouche de Homa, que c'est Homa

qui les prononce sur l'invitation de celui qui implore son appui. C'est pour cela que j'ai placé entre crochets les mots [en lui disant], pour exprimer le rapport de la fin de notre paragraphe avec ce qui précède, tel du moins que je crois pouvoir entendre ce rapport. Nériosengh et Anquetil ne prennent pas à cet égard autant de précautions; ils mettent le verbe à la 3ᵉ personne: «Qu'il ne prévale pas, qu'il ne soit pas fort.» Cela n'est pas grammaticalement exact; mais le sens général, et, si je puis m'exprimer ainsi, la destination des deux propositions, est par là suffisamment indiquée.

(La suite à un prochain numéro.)

LETTRES DE M. ROUET,

GÉRANT DU CONSULAT DE MOSSOUL,

Sur ses découvertes d'antiquités assyriennes.

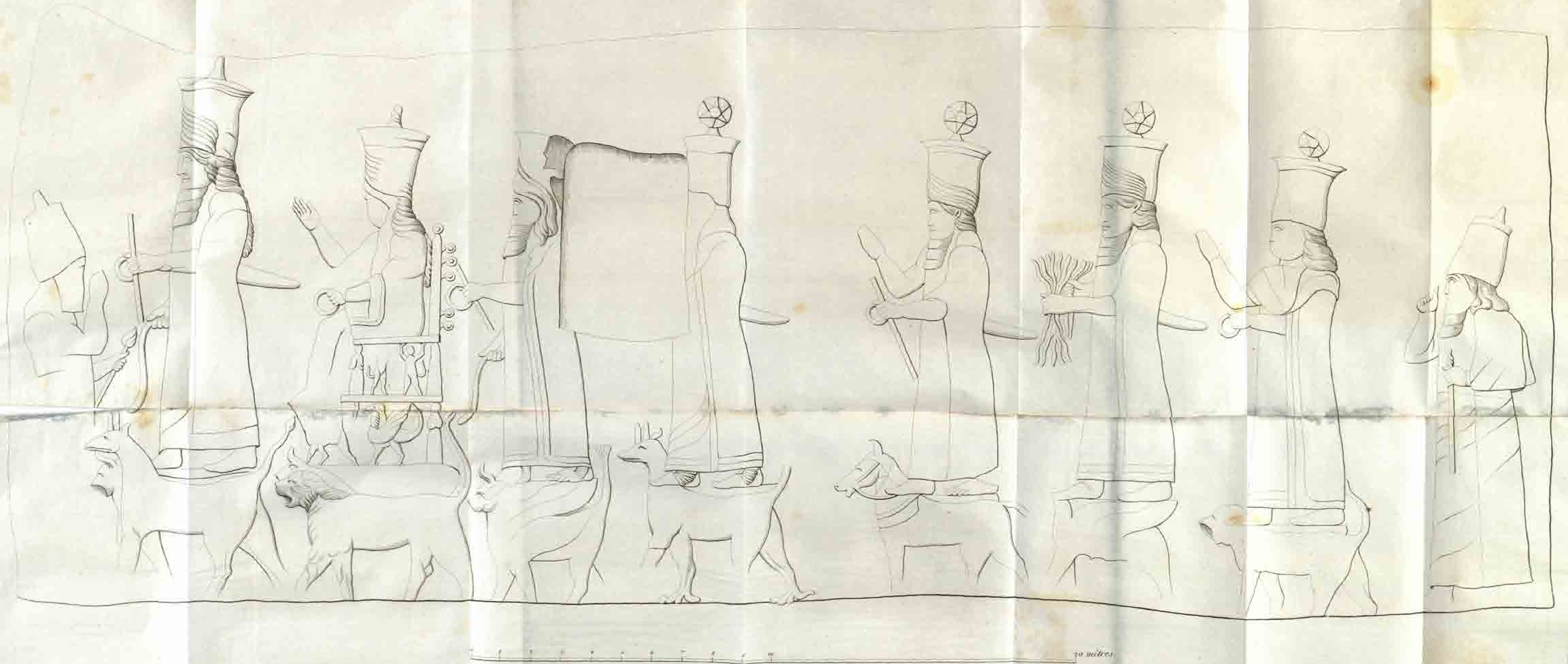
PREMIÈRE LETTRE.

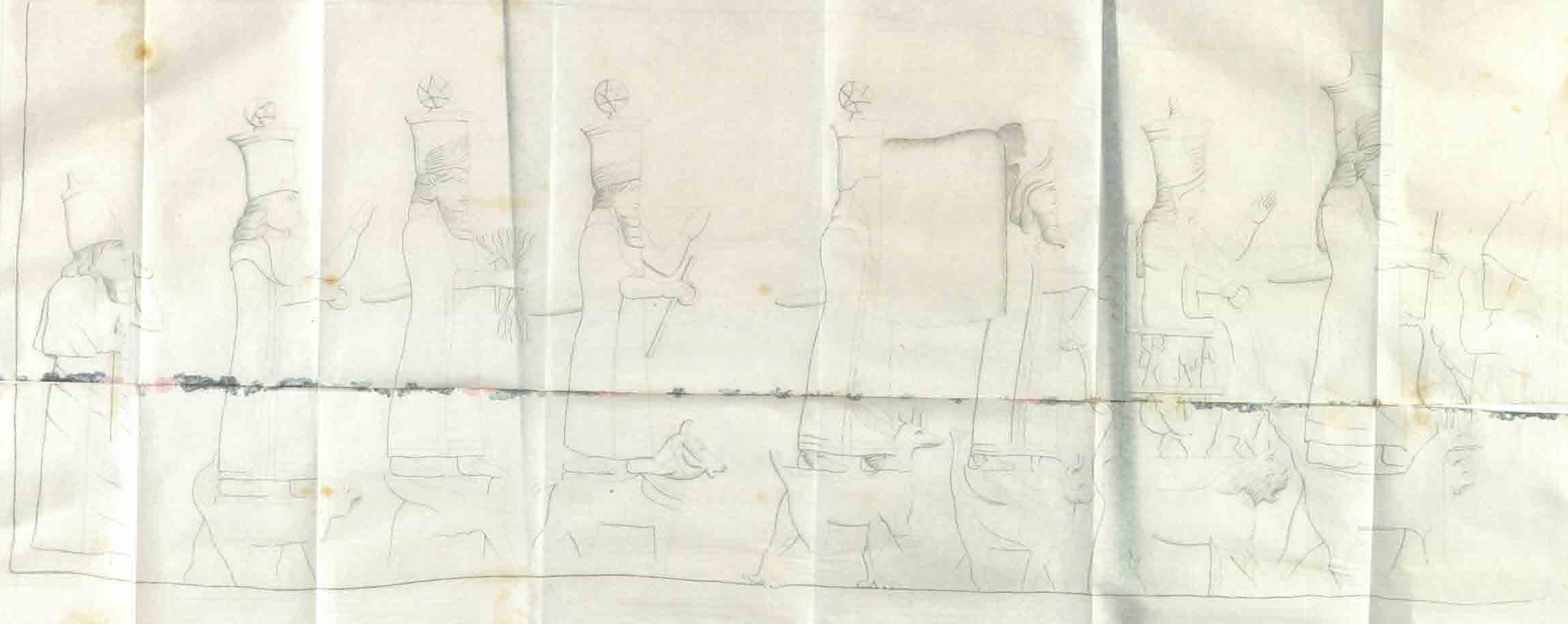
Mossoul, le 17 octobre 1845.

Après les brillantes découvertes archéologiques faites par M. Botta, dans les environs de l'emplacement de l'ancienne Ninive; après cette riche moisson d'antiquités assyriennes si intéressantes, si remarquables, pouvais-je espérer un seul instant de trouver encore quelque chose à glaner dans un champ exploité avec tant de succès? Il y eût eu assurément présomption de ma part à y songer. Mais, dans un pays aussi riche en souvenirs historiques, peut-on ne pas s'occuper d'antiquités? Le plus profane en cette matière se trouve porté, malgré lui pour ainsi dire, à s'occuper de ce genre d'étude.

Le 12 octobre certains intérêts politiques du consulat m'ayant déterminé à faire une excursion dans la partie de la province de Mossoul qui se trouve sur la rive gauche du Tigre, je parcourus un espace d'une vingtaine de lieues, et, tout en remplissant l'objet principal de mon voyage, je n'oubliai pas totalement la question des antiquités. Mes investigations, sur ce sujet, n'ont pas été sans résultat.

DEUXIÈME BAS-RELIEF DE MAALTHAÏ.





A 13 lieues de Mossoul, dans la direction du nord-ouest, sur la cime d'une haute montagne nommée Chenduc, formant une chaine qui s'étend au nord-est, et reposant sur une couche de rochers, j'ai découvert un monument qui me paraît devoir remonter à l'époque assyrienne. Il n'y a ni chemin ni trace du plus petit sentier pour y conduire. La pente est extrêmement roide et les rochers arides et calcinés qui forment le versant de cette montagne sont tellement inclinés à la base, qu'il est impossible même au meilleur cheval arabe ou au mulet le plus solide de faire même le premier quart du chemin. C'est à cette circonstance sans doute qu'il doit de n'avoir encore été signalé par aucun voyageur. Un paysan chaldéen m'avait parlé d'une grotte merveilleuse qui se trouvait au haut de la montagne; il s'offrit à me servir de guide. C'est à pied et en me servant souvent de mes mains pour me soutenir, que j'entrepris cette ascension. Après une demi-heure environ de fatigue et de pénibles efforts, j'arrivai enfin sur une espèce de plateau de cinq mètres environ de largeur sur vingt-cinq de longueur. D'un côté ce plateau se continue avec la pente de la montagne et, de l'autre, il est terminé par un monolithe colossal qui s'élève un peu en voûte et forme une espèce de muraille naturelle. Quelle ne fut pas ma surprise en voyant sur la face de ce rocher des sculptures en bas-relief, où j'avais chance de trouver tout au plus quelque aire de vautour ou quelque repaire de bête fauve. Cette galerie, d'un genre tout nouveau, contient trois ta-

bleaux placés à quelques mètres de distance les uns des autres et à peu près sur le même plan. Chaque tableau représente neuf personnages qui occupent un espace de cinq mètres environ de longueur sur deux mètres de hauteur. Six d'entre eux sont placés debout sur des animaux. Le premier personnage et le dernier sont à pied. Le troisième, qui paraît être un monarque, est assis sur un trône bien sculpté et reposant sur des animaux de différente espèce. Tous les personnages sont sculptés en profil; le premier fait face au second et à tous les autres qui se suivent dans le même ordre. La disposition de chaque tableau est la même; tous les personnages y occupent respectivement le même ordre, mais ils diffèrent par certains détails de costume et la diversité des animaux, tels que lions, chevaux, génisses, etc. sur lesquels ils reposent, et enfin par l'attitude de leurs mains et les objets qu'elles soutiennent. Un de ces tableaux a des dimensions tant soit peu moindres que les autres, mais il est parfaitement conservé. Dans les autres, un personnage ou deux sont dégradés, mais en somme, ces bas-reliefs sont dans un état de conservation suffisant pour qu'on puisse distinguer même des détails de dessin minutieux qui indiquent le soin avec lequel ils ont été exécutés.

Indépendamment de ces trois tableaux, j'en ai découvert un quatrième tout à fait séparé des autres à environ six mètres, sur une autre face de rocher. Il contient également neuf personnages dans un

ordre et un arrangement semblables aux premiers. Chaque tableau semble donc représenter un seul et même sujet, soit historique soit religieux. Mais le quatrième tableau, plus exposé que les autres à l'action des éléments, a moins bien résisté aux injures séculaires du temps et se trouve dans un état de dégradation presque complète. Je n'ai découvert aucune inscription, mais il est hors de doute pour moi que ces sculptures sont assyriennes. Telle est du moins la conviction que m'a laissée le rapprochement que j'ai établi entre elles et celles de Khorsabad. J'ai trouvé une ressemblance parfaite de style. Les physionomies majestueuses, les barbes touffues, les vêtements, les dimensions et la forme des bonnets et une foule d'autres petits détails ont déterminé chez moi cette conviction, qui ne peut manquer d'être confirmée par les gens de l'art.

Quoique cette découverte soit d'un intérêt bien minime en comparaison des immenses richesses tirées par M. Botta des fouilles de Khorsabad, j'ai pensé qu'elle n'était pas indigne de fixer l'attention de la société asiatique. D'ailleurs, saurait-on l'entourer de trop d'éléments de succès dans les recherches qui préoccupent en ce moment le monde savant pour dissiper les incertitudes et éclairer les doutes où l'on est encore plongé relativement aux temps antiques de la splendeur assyrienne.

Pour aujourd'hui, je me borne à vous annoncer sommairement le fait. Dès que mes occupations me le permettront, j'irai faire une seconde visite à ce

monument et je vous donnerai sur les sculptures des détails plus exacts et plus circonstanciés. Je tâcherai même d'en prendre des esquisses ou des empreintes.

DEUXIÈME LETTRE.

Mossoul, le 3 novembre 1845.

J'ai fait une seconde visite à ma découverte archéologique, et cette fois-ci je lui ai consacré plusieurs jours. Je suis donc à même d'ajouter de nouveaux détails à ceux que j'avais communiqués précédemment sur cet objet. La montagne sur laquelle se trouvent placées ces sculptures se nomme *Chenduc*, mot dont on n'a pas su me donner la signification; elle se prolonge vers l'est sur une ligne à peu près droite de cinq lieues environ. L'extrémité occidentale, sur laquelle est placé le monument, forme, avec une autre montagne située en face, un angle aigu, occupé par une plaine arrosée en cet endroit de plusieurs petits torrents qui descendent des montagnes. L'un d'eux coule au pied même de la partie de la montagne sur laquelle se trouvent placées ces sculptures. Les eaux de ces torrents, détournées en plusieurs endroits pour arroser des champs de coton situés sur leurs rives, produisent une végétation artificielle qui, avec les lisières d'oléandres et de roseaux qui bordent leurs rives, forment des espèces d'oasis au milieu de cette plaine aride et dépourvue de toute autre végétation; et du pied de ce

monument, où l'œil peut suivre au loin les contours sinueux de ces torrents, les lisières de verdure qu'ils dessinent sur la plaine aride sont d'un effet merveilleux dans le paysage.

Dans ces pays où les chaleurs, presque tropicales, dessèchent le sol pendant huit mois de l'année, l'eau est une source de richesse qui détermine toujours la place des habitations. Cette considération, jointe à la présence de ce monument, devait naturellement me faire supposer qu'autrefois quelque grande cité avait dû exister dans cet endroit. Je me mis donc à examiner attentivement les localités. A dix minutes environ du pied de la montagne Chenduc se trouve un hameau nommé *Maalthaï*[1]; il est exclusivement

[1] Je dois faire observer que le mot *maalthaï* signifie en chaldéen *entrée, issue*. L'origine de la dénomination de ce village provient de ce que, cet endroit formant une espèce de défilé très-fréquenté pour se rendre à Mossoul, des différentes provinces kurdes situées dans la montagne, lorsqu'on a passé ce petit détroit à l'embouchure duquel se trouve le village de Maalthaï, on *entre* dans le territoire de l'ancienne Ninive. Cette particularité a confirmé une observation que j'avais déjà faite. La portion de la province de Mossoul située sur la rive gauche du Tigre, où se trouvait autrefois Ninive, se divise en deux parties bien distinctes, les montagnes occupées en grande partie par les Kurdes et la plaine comprise entre les montagnes et le Tigre. Il n'y a que cette dernière qui soit considérée comme dépendant immédiatement de Mossoul; et ce n'est que lorsqu'on quitte la montagne pour entrer dans la plaine, qui s'étend en général sur une largeur de quatre à cinq lieues, qu'on dit se trouver réellement sur le sol de Mossoul. De là la dénomination du village de Maalthaï. Ne serait-ce pas par hasard une tradition conservée des anciens temps et qui expliquerait les dimensions prodigieuses et qui paraissent actuellement invraisemblables attribuées à l'ancienne Ninive? N'aurait-on pas confondu toute la plaine ou les dépen-

habité par des Chaldéens et se compose d'une vingtaine de misérables maisons bâties au milieu de ruines qui s'étendent sur une surface considérable. Les amas de pierres qu'on rencontre, les restes de six églises chaldéennes que les habitants de l'endroit font encore voir, les ruines de ponts jetés autrefois sur le torrent, indiquent évidemment que c'était l'emplacement d'une ville autrefois florissante. Mais aucun indice n'a pu me faire supposer que ces restes de constructions, ces ruines remontassent aux temps reculés auxquels se rattachent les bas-reliefs. Il est possible cependant que ces ruines modernes recouvrent des ruines plus anciennes; toutefois, mes recherches, mes investigations ne m'ayant rien appris de satisfaisant à cet égard, je renonçai aux fouilles que j'avais résolu de tenter et pour lesquelles j'avais déjà pris l'autorisation du gouverneur. Je m'en suis donc tenu à ma première découverte et j'ai cherché à en tirer tout le parti possible avec les faibles moyens dont je pouvais disposer. Vainement je fis chercher un endroit moins pénible, moins escarpé que celui par lequel j'étais monté la première fois, pour faire une seconde ascension; il fallut me résigner à supporter les mêmes fatigues. Arrivé en présence de mes bas-reliefs, je tentai de les esquisser; mais, malgré mon application et mes essais réitérés, j'eus la douleur de me convaincre que j'avais trop présumé de

dances de la ville avec sa propre enceinte? Je serais assez tenté de le croire pour une foule de raisons puisées dans l'examen même du terrain. (Note de M. Bouet.)

mon aptitude en fait de dessin; il me fut impossible de rien faire de passable. J'avais amené avec moi des ouvriers pour prendre les *fac-simile*, mais cet expédient non plus ne me satisfaisait guère. Cependant, loin de me décourager, je continuais mes tentatives tant en dessin qu'en *fac-simile*, quand je reçus de Mossoul l'avis qu'un médecin, M. Ricchi, arrivé nouvellement dans cette ville, connaissait le dessin. Je quittai la montagne et me rendis en ville pour m'entendre avec ce dessinateur que le hasard m'offrait. Il accepta mes propositions avec empressement; il a déjà fait un dessin que j'envoie aujourd'hui à Paris. Il représente les trois premiers personnages du troisième tableau avec une grande fidélité[1]. Ce premier échantillon pourra donner une idée de ces bas-reliefs, qui ne peuvent manquer d'intéresser la science. Comme je serai en mesure d'envoyer les dessins complets de ces sculptures, je m'abstiendrai de donner aujourd'hui de nouveaux détails sur les particularités et les attributs qui les concernent. Seulement, j'ai acquis la preuve convaincante que ces bas-reliefs sont assyriens. L'analogie des costumes, la forme

[1] J'ai reçu divers dessins de ces bas-reliefs, tant de la main de M. Rouet que de celle de M. Ricchi. J'ai fait graver celui qui représente le deuxième bas-relief, parce qu'il est le plus complet. (Voyez la planche ci-jointe.) Les quatre bas-reliefs sont exactement semblables, de sorte qu'il était inutile de les publier tous. On peut voir dans l'ouvrage de M. Texier (*Description de l'Asie Mineure*, pl. 78) un bas-relief du même genre, et M. Rouet lui-même a découvert plus tard des monuments plus importants encore et qui rentrent dans la même classe. Je les publierai dans un des cahiers prochains du Journal. — J. Mohl.

pointue de certains bonnets ou mitres, la ressemblance exacte du cheval sur lequel est placé le sixième personnage avec celui dont M. Botta a envoyé le dessin publié dans le Journal asiatique de septembre 1843; l'acquisition que j'ai faite d'un cylindre qui porte des inscriptions cunéiformes et représente un personnage debout sur un animal dans la même attitude que ceux que j'ai découverts, suffiront pour dissiper toute espèce de doute à cet égard.

Quant au but et à la pensée qui ont présidé à la confection de ces sculptures, je n'ai pas la prétention de les pénétrer. Cependant, il me paraît probable qu'elles représentent un sujet religieux. Si je me permettais de faire connaître le résultat de mes réflexions et de mes méditations à cet égard, je dirais que ces tableaux se rattachent à des mystères religieux des anciens temps. Le choix du site, l'attitude des personnages, leurs attributs, leur nombre partiel de neuf et leur somme de trente-six ne porteraient-ils pas à penser par exemple que c'est la représentation de tout un système religieux relatif à la théologie astrologique des anciens Égyptiens? Les personnages de ces tableaux ne seraient-ils pas les *decans*, sous la direction desquels était placée la section de chaque signe du zodiaque? Il y en avait, ce me semble, trois par mois et trente-six par an, ce qui formerait précisément le nombre total de ces personnages. Ou bien, chaque tableau en particulier ne représenterait-il pas les neuf *dispensateurs* de l'antiquité? Du reste, je ne veux rien préjuger d'avance

et on voudra bien me pardonner l'opinion que je viens de hasarder, peut-être sans aucune vraisemblance. Je m'en rapporte à l'érudition et à la sagacité des archéologues pour donner la véritable explication de ce mystère. Tout mon désir est que la science puisse tirer quelque profit de cette découverte dont notre gouvernement aura encore eu l'honneur.

TROISIÈME LETTRE.

Mossoul, le 17 novembre 1845.

Ces bas-reliefs n'ayant aucune ressemblance avec les sculptures découvertes à Persépolis, Murghab, Tahti, Bostan, etc. et me paraissant d'un genre tout à fait original et portant le cachet de l'antiquité la plus reculée, je suis plus convaincu que jamais de l'intérêt qu'ils ne peuvent manquer d'offrir à la science. Je crois donc devoir donner encore quelques détails topographiques sur le lieu où ils ont été découverts, afin de ne rien négliger de ce qui pourrait faciliter les recherches et les commentaires auxquels vont être indubitablement soumises ces sculptures symboliques.

La montagne *Chenduc*, sur laquelle elles se trouvent, est à une lieue de Simil et à une demi-lieue de Dhohec. C'est surtout sa proximité de ce dernier endroit qui peut offrir quelque intérêt. Dhoheq est un *kasaba* (chef-lieu de district) de la province de Mossoul. Il est évident que ce n'est pas par un pur effet du hasard que cette ville porte le nom

d'un roi si célèbre dans l'antiquité par les contes populaires que débitent sur lui les historiens musulmans et parsis et par les controverses auxquelles a donné lieu son origine contestée aussi bien que son histoire. En effet, le nom de *Dhohec*, que porte cette ville, est absolument le même que celui de *Zohac*, dont il est fait mention dans l'histoire ancienne. La lettre ظ ou *dha* des Arabes qui n'est que le δ (*delta*) grec est prononcée improprement comme un *z* par les Persans et les Turcs, de là Zohec au lieu de Dhohec; et ici, où la prononciation de l'arabe s'est conservée dans sa pureté primitive, cette ville est toujours désignée par le nom de Dhohec. Ne pourrait-on pas tirer de là un argument en faveur de l'origine arabe ou sabéenne de ce roi, même contre la savante théorie exposée par M. de Volney à ce sujet? Mais nous n'insisterons pas sur ce point; notre but était simplement de signaler la proximité de ces bas-reliefs d'une ville qui, par son nom historique et les traces d'antiquité qu'elle renferme encore, m'a paru digne d'être mentionnée comme pouvant avoir quelque connexion avec le curieux monument que je viens de découvrir.

J'ai observé de plus que *Maalthaï* et *Dhohec*, qui se trouvent dans la plaine, au pied même de la montagne *Ghendac*, sont cependant invisibles du point où se trouvent ces bas-reliefs, et c'est peut-être le seul endroit du versant de la montagne d'où l'on ne puisse découvrir ces deux villages.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Séance du 13 février 1846.

Sont présentés et élus membres :

MM. LETTERIS (Ph. Fr.), directeur de l'Imprimerie impériale orientale, à Prague;

Jean STECHER, professeur agrégé à l'université de Gand;

BOUTROS, ancien principal du collége de Dehli;

Henri COTELLE, interprète à l'armée d'Afrique;

UMBREIT, conseiller ecclésiastique à Heidelberg;

Le vicomte DE ROUGÉ, à Paris;

Jules DESAUX, à Paris;

John P. BROWN, interprète de la légation américaine à Constantinople.

On donne lecture d'une lettre du directeur de l'Imprimerie royale, annonçant l'envoi du spécimen des caractères de cet établissement.

Le directeur du Heraldo, journal de Madrid, écrit pour demander l'échange de son journal avec le Journal asiatique. Renvoyé à la commission du journal.

M. Defrémery lit de nouvelles observations sur le véritable auteur de l'histoire du pseudo-Haçan-ben-Ibrahim. Renvoyé à la commission du journal.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Séance du 13 février 1846.

Par le directeur de l'Imprimerie royale : *Spécimen des caractères de l'Imprimerie royale.* Paris, 1846, in fol.

Par l'auteur : *Traité original des successions d'après le droit hindou*, par M. Orianne, conseiller à la Cour royale de Pondichery. Paris, 1844, in-8°.

Par l'auteur : *Summary of the geology of southern India*, by cap. Newbold. In-8°.

Par l'auteur : *Hebraisch-deutsches lexicon*, von Dr. Letteris. Vienne, in-8°, 1839.

Par le même : *Traduction, en vers hébreux, de la tragédie d'Athalie par Racine*, par M. Letteris. Vienne, 1835, in-octavo.

Par le même : *Esther, tragédie tirée de l'Écriture sainte; imitation d'après celle de M. Jean Racine*, par M. Letteris. Prague, 1843, in-8°.

Par l'auteur : *Œuvres complètes d'Hippocrate, traduites, avec le texte en regard*, par M. Littré, de l'Institut de France. Paris, 1846, tom. V, in-8°.

MÉMOIRE

SUR LA QUESTION DE L'UNITÉ DES LANGUES, PAR P. G. DE DUMAST.

Il y a déjà plusieurs années que les premières publications de la société *Foi et Lumières*, de Nancy, ont été annoncées dans le Journal asiatique (janvier 1840). Récemment, la même société a édité un nouvel extrait de ses travaux, sous le titre de *Considérations sur les rapports actuels de la science et de la croyance*. Ce traité, qui est une magnifique apologie du catholicisme, est accompagné d'une foule d'appendices d'un piquant intérêt, et suivi de plusieurs pièces fort curieuses, entre lesquelles nous avons remarqué un *Mémoire sur la question de l'unité des langues*, par M. G. de Dumast. Ce mémoire étant, par son sujet, du domaine de la Société asiatique, il est à propos d'en présenter ici une courte analyse, car la question qu'il traite est précisément la clef de voûte du grand édifice linguistique.

Les savants qui s'occupent de philologie comparée peuvent se diviser en deux classes : les uns ramènent tous les idiomes parlés dans l'univers à une souche unique, à une langue primordiale disparue depuis longtemps de dessus la face de la terre, mais dont les éléments se retrouvent dans toutes les langues postérieures, qui n'en sont, pour ainsi dire, que des dialectes plus ou moins éloignés. Les autres prétendent que les différents idiomes se partagent en familles, qui, pour la plupart, n'ont pas même entre elles la moindre parenté. Les apologistes du christianisme ont en général embrassé le premier système, comme conséquence nécessaire, et, en même temps, comme preuve de l'unité d'origine de l'espèce humaine enseignée par la révélation, prétendant de plus que l'unité des langues ou monoglottisme, comme l'appelle M. de Dumast, est un fait prouvé et démontré. Or, l'auteur du mémoire divise son travail en deux parties, dans lesquelles il examine, 1° si l'unité des langues est un fait qui puisse réellement passer pour démontré ; 2° s'il est important, pour l'honneur des livres saints, que toutes les langues puissent être ramenées à l'unité.

Dans sa première partie, M. de Dumast, après avoir esquissé rapidement l'histoire de la science étymologique, rappelle les causes qui ont induit en erreur la plupart des partisans du monoglottisme. La principale est que ceux-ci se sont imaginé avoir tout fait en déroulant de gigantesques tableaux comparatifs, dans lesquels ils avaient accolé en colonnes distinctes des vocables appartenant à des cinquantaines d'idiomes en apparence fort différents, où le sanscrit, le zend, le grec, le latin, avec leurs nombreux dérivés, se trouvaient à côté du tudesque, du celtique et du slave, dont la filiation n'est pas moins abondante, et qui tous cependant offraient une concordance presque perpétuelle. Mais à quoi aboutit cet immense échafaudage, sinon à prouver qu'*une tribu de langues se ressemble à elle-même ?* Pour dresser ces tables, on est tombé justement sur la famille qui nous est le plus familière, qui a été le plus profondément étudiée, et

qui se trouve aussi être une des plus vastes, car elle forme comme un immense réseau, qui, du centre de l'Asie, se projette sur l'Europe presque tout entière. Mais essayez de joindre à votre synglosse de nouvelles colonnes pour le chinois, le tatare, le cophte, le bambara, le guarani, l'algonquin, etc. etc. obtiendrez-vous le même résultat? Loin de là. N'avons-nous pas, même à nos portes, un idiome (l'escuara ou basque) qui, jusqu'ici, s'est montré rebelle à toute comparaison lexicologique et grammaticale? Quelques savants cependant ont tenté un semblable travail; mais nous croyons qu'il suffit de jeter un coup d'œil impartial sur la synglosse du baron de Mérian, et sur les nombreux tableaux disséminés dans les ouvrages de Klaproth, pour se convaincre que leurs efforts ont été infructueux. Parce que le mexicain aura par hasard deux vocables qui rappelleront deux mots grecs, en faudra-t-il conclure que le grec et le mexicain sont langues congénères? Les Kamtchadales sont-ils frères des Anglais, parce que les uns et les autres se seront avisés de nommer *hill* une montagne ou colline? Allons plus loin; on a eu l'idée de comparer quatre ou cinq centaines de mots américains à un pareil nombre de mots pris indifféremment dans les langues de l'ancien monde; mais n'est-ce pas une supercherie évidente? On évalue à quatre cent vingt-deux les langues *connues* de l'Amérique, qui toutes sont plus dissemblables entre elles que le russe ne l'est du français; c'est donc un ou deux mots à peu près qu'on a extraits de chaque idiome, pour les comparer..... au vocabulaire d'une seule langue?.... Non; pour les accoler tant bien que mal à des mots isolés, empruntés indifféremment aux langues les plus hétérogènes de l'ancien continent. Et encore quel rapprochement! Prenons au hasard deux corrélations dans M. de Mérian : le mot *poor*, maison, est comparé à l'hébreu *baith*; le mot *karatoung* des Botocudos, et qui signifie *pierre*, est porté comme homophone avec le gallique *carreg*! Il y a cependant de meilleures consonnances dans l'ouvrage que nous citons ici; mais ne serait-ce pas un prodige que, parmi tant

de milliers de langues, il ne se trouvât pas fortuitement quelques mots analogues en articulation et en signification?

Dans la seconde partie, M. de Dumast démontre que le polyglottisme n'est point contraire à la révélation. C'est même par une étrange préoccupation que les partisans de l'unité des langues se sont appuyés sur ce verset de la Genèse: *Erat terra labii unius et sermonum eorumdem*, sans faire attention que l'auteur sacré appuyait sur ce fait précisément pour signaler l'époque de la division des langues, époque où la disparité d'élocution fut telle que les hommes, dans l'impossibilité de se faire comprendre, durent songer à se séparer immédiatement.

Nous ne pouvons, dans ce court exposé, suivre l'auteur dans ses excellents développements; toutefois, il a dû se restreindre lui-même, car c'est sous forme de discours que son mémoire a été lu à l'Académie catholique de Nancy. Mais il en a dit assez pour éclairer ceux qui cherchent la science de bonne foi, et qui ne sont pas esclaves de systèmes préconçus. Nous nous permettrons cependant de lui soumettre quelques réflexions. Ainsi nous convenons parfaitement que rien n'est moins prouvé que la concordance des langues; mais, 1° hors du rameau indo-européen, on n'a point fait encore d'études comparatives sérieuses; 2° une multitude de langues sont encore fort peu connues, sinon tout à fait inconnues; or, ne peut-on pas prévoir l'époque où des travaux sérieux et approfondis viendront rattacher à un centre commun un certain nombre d'autres tribus? En outre, les peuples qui n'ont jamais eu de grammaire écrite (et la totalité des Américains, ainsi que la majorité des Africains en sont là) n'ont-ils pas dû corrompre singulièrement leur idiome primitif? Le même phénomène s'est bien reproduit chez des peuples policés, et qui avaient l'écriture. Ne pourrait-on pas admettre que, s'il devient actuellement impossible de rattacher certaines langues à d'autres, c'est que les modes de transition nous manquent, c'est que la filiation des idiomes nous échappe. En d'autres termes: lors de la confusion des langues à Babel, les hommes

parlèrent-ils des dialectes plus ou moins corrompus, et qui allèrent se modifiant toujours de plus en plus? Ou bien s'énoncèrent-ils tout à coup dans des idiomes radicalement tranchés? Nous craignons bien que la question ne demeure à tout jamais insoluble.

Le mémoire de M. de Dumast, sur la question de l'unité des langues, la plus belle qui puisse s'offrir à un linguiste, n'en est pas moins un travail solide, où cette matière est tirée de la région des hypothèses et placée sur celle des réalités. Nous engageons le lecteur à en prendre connaissance, persuadé qu'il le lira avec le plus vif intérêt.

BERTRAND.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL 1846.

EXTRAIT DE L'OUVRAGE INTITULÉ

TRAITÉ DE LA CONDUITE DES ROIS

ET HISTOIRE DES DYNASTIES MUSULMANES,

Traduit en français par A. Cherbonneau.

INTRODUCTION.

Le travail que nous offrons à nos lecteurs est un fragment du manuscrit arabe de la Bibliothèque royale inscrit sous le numéro 895, ancien fonds. Quel est l'auteur de ce manuscrit? On l'ignore; non pas que le titre ait été omis, non pas que la page ait été enlevée, car elle existe aussi bien que le titre; mais, comme le feuillet s'était déchiré, une précaution excessive crut devoir le soutenir en le collant contre un autre feuillet, de sorte que le titre s'est trouvé pris entre deux épaisseurs de papier.

Cependant, on l'a vu dans la Chrestomathie arabe (2ᵉ édition, tom. Iᵉʳ, pag. 30), M. Silvestre de Sacy, s'aidant de la transparence un peu obscure de la double feuille, après avoir déchiffré les mots : الفخرى فى الاداب السلطانية والدول الاسلامية ا....., a cru entrevoir les traces de ceux-ci : محمد بن على بن طباطبا. Oserai-je ajouter après l'illustre orien-

taliste dont s'honore la France, que j'ai vu assez distinctement à la suite des mots : المعروف بابن, un autre mot encore : طغطق ?

Pourtant, je l'avoue, cette découverte, si c'en est une, ne saurait jeter un peu de jour sur une question qui échappe toujours à la lumière, et je serais contraint de reconnaître mon impuissance à fournir aucun document nouveau, si je ne devais la note suivante à l'obligeance de notre savant professeur M. Reinaud, de l'Institut. C'est une bonne fortune pour les lecteurs du Journal asiatique. C'en est une aussi pour ce modeste travail dont elle relève le faible mérite.

« L'auteur de cet ouvrage, que M. Silvestre de Sacy a fait connaître le premier par des extraits fort intéressants, avait mis son nom sur le frontispice du livre ; mais le frontispice a été couvert par un feuillet de papier blanc, et le nom n'a pas encore pu être rétabli. Or, il est dit à la fin que l'ouvrage a été composé et transcrit à Moussoul, entre les mois de djomada second et de schoual de l'année 701 (six premiers mois de l'année 1302 de J. C.). D'un autre côté, le prince de Moussoul pour lequel le livre fut composé, est nommé dans la préface (fol. 5) : الملك المعظم فخر الملة والدين عيسى بن ابرهيم. Enfin, on lit, dans l'Histoire des Mongols de Raschid-eddin (man. pers. de la Bibliothèque royale, n° 68 A, fol. 378 verso), sous la date 702 (1303 de J. C.), règne du khan mongol Gazan, le passage suivant :

واهل اسلام موصل از دست ظلم فخر عيسى نصراني الغياث
بفلك هفتم رسانيدند فرمان شد كه سلطان نجم الدين چون
بموصل رود اورا بياسا رساند كار او تمام كند سلطان
بغريب آن كه نايبي آنجا بوى دهد اورا بدوزخ فرستاد
ومسلمانان از شر وفساد او امان يافتند

« Les musulmans de Moussoul élevèrent des cris de miséricorde jusqu'au septième ciel, afin d'être délivrés de la ty-

« rannie de Fakhr Issa le chrétien. Il fut ordonné au sultan « Nedjm-Eddin (prince de Maridin) de se rendre à Moussoul, « de mettre le chrétien à mort, et d'en débarrasser le pays. « Nedjm-Eddin, sous l'apparence de vouloir investir Issa du « gouvernement de la contrée, l'envoya dans l'enfer; et les mu- « sulmans furent délivrés de sa méchanceté et de sa tyrannie. »

« Il résulte de ces diverses circonstances qu'en l'année 701 de l'hégire, époque où l'ouvrage fut composé, la ville de Moussoul, qui se trouvait enclavée au milieu du vaste empire mogol de Perse, était sous la dépendance d'un chrétien nommé Issa ou Jésus, et surnommé d'une part Malek-Moaddham ou prince magnifique, et de l'autre Fakhr-ed-Din ou l'honneur de la religion. Il en résulte encore que le mot الفخرى ou le fakhrien, qui servit à désigner l'ouvrage, ne se rapportait pas à l'auteur lui-même, mais au prince pour lequel il avait été composé.

« M. C. d'Ohsson a cité le passage de Raschyd-Eddin dans son Histoire des Mongols (La Haye, 1835, tom. IV, pag. 328); mais il a fait une singulière méprise; il a crû que le mot الغياث qui, en arabe signifie *miséricorde*, était ici employé comme nom propre, et il a appelé le prince de Moussoul Fakhr-Issa *Alghayath*. »

Retrouver le nom du prince auquel fut dédiée l'histoire des dynasties, c'est déterminer la date de l'ouvrage, les circonstances dans lesquelles il fut composé, le lieu où il fut composé, c'est resserrer le cercle dans lequel on devra désormais circonscrire les recherches; et il y a lieu d'espérer qu'en regardant autour du prince protecteur, la critique finira par désigner un jour l'écrivain protégé. Ce sera toujours M. Reinaud qui aura préparé cet heureux résultat, mais personne mieux que lui ne pourrait achever son ouvrage.

Le manuscrit de l'auteur inconnu renferme deux parties. Le fragment dont je donne la traduction appartient à la seconde.

Cette seconde partie contient une histoire fort abrégée des différentes dynasties qui ont étendu leur domination sur tout

l'empire fondé par les Arabes. Le procédé de l'auteur est simple et remarquable. A mesure qu'une dynastie commence, il l'embrasse d'un coup d'œil, il en juge l'ensemble; puis il entre dans le détail des règnes, et au tableau de l'administration de chaque khalife, il ajoute l'histoire de tous ses vizirs, exposant, dans une esquisse rapide, les traits les plus saillants de leur vie et de leur ministère.

On pourrait croire que la concision de l'auteur rend aride et de peu d'intérêt la lecture de ses récits; il n'en est rien. L'historien des dynasties arabes a cette brièveté qui tient à la justesse du coup d'œil. Il décrit en peu de mots, parce qu'il voit d'une vue nette. Il dessine une figure d'un seul trait, et ce trait la fixe pour toujours dans l'esprit. D'ailleurs, je le nommais historien, ce mot ne donne pas une idée exacte de son talent, ni de sa manière. L'Histoire des dynasties arabes est tout ensemble une histoire et une chronique. L'auteur a recueilli une foule d'anecdotes sur la vie intérieure des khalifes, sur celle de leurs vizirs; il sait, comme Plutarque, le prix de ces détails familiers qui montrent l'homme sous le héros, et qui sont, en quelque sorte, les témoignages vivants de l'histoire; et, quand il a rapporté ces témoignages, il n'oublie pas non plus de faire intervenir l'autorité des poëtes, ces autres témoins qui sont des juges en même-temps.

C'est encore un charme particulier attaché à la lecture de notre auteur, que les citations excellentes dont il orne à chaque instant la simplicité gracieuse de son récit. On admire cette mémoire prodigieuse et toujours prête, qui lui fournit incessamment un vers, un distique, une strophe écrite en l'honneur de chaque prince et de chaque vizir. On voit qu'il a tout consulté pour écrire sa chronique, la tradition, les récits, les souvenirs laissés dans la foule, les souvenirs conservés à la cour, sans oublier les lettres et la poésie.

Mais, après avoir démontré qu'il y avait un chroniqueur dans l'historien des dynasties arabes, il nous reste à démontrer, pour compléter son éloge, comment il y a un historien dans le chroniqueur.

Quelle est en effet la première qualité de l'historien? L'esprit critique. Cette qualité, qui semble propre aux écrivains de l'Occident, et que l'on ne s'attend pas à rencontrer chez un écrivain arabe, se trouve chez notre auteur. Qui la lui a enseignée? Peut-être la pratique des affaires. On voit qu'il n'admet pas un récit sans l'avoir confronté avec l'expérience des choses, avec les règles fondamentales de l'administration, avec le caractère inhérent aux faits et aux circonstances parmi lesquelles il le place. Il discute l'autorité de ses prédécesseurs. Il ne se contente pas de copier leurs annales, de les réunir, de les rassembler dans une simple compilation; il examine, il choisit et il rejette. Il a le doute du véritable historien. Ce doute lui est comme une pierre de touche, il lui sert à vérifier le titre et la valeur des traditions. Aussi, chose remarquable, ne saurait-on le surprendre à exagérer, soit la richesse de tel ou tel personnage, soit le nombre et la force des armées. Écrivain arabe, il se tient en garde contre le penchant naturel à l'esprit arabe. Son récit ne tourne jamais au conte ni au roman; et lorsque les historiens arabes ont fait d'Al-Mâmoun et de quelques-uns de ses vizirs ce que nos vieux chroniqueurs ont fait de Charlemagne et de ses pairs, les héros de mille aventures fabuleuses, notre auteur veut ignorer ces légendes tantôt galantes et tantôt fantastiques. Il laisse à l'épopée ce qui appartient à l'épopée; il se souvient toujours qu'il écrit l'histoire.

J'ai hasardé plus haut cette hypothèse, que l'historien des dynasties musulmanes pouvait avoir acquis la solidité de ses jugements dans la pratique des affaires. Tout porte, en effet, à le croire, lorsqu'on le voit rechercher incessamment les causes des événements politiques, en suivre la portée, examiner les ressorts qui les ont produits, apprécier la conduite des princes et les conseils que leur ont suggérés la prudence ou l'ambition de leurs ministres. Si l'histoire l'intéresse par les détails curieux de la biographie, elle l'intéresse bien davantage par l'étude de ces desseins cachés qui dirigent les gouvernements. Spectateur de ces grandes parties qui se

jouent de souverain à souverain, de peuple à peuple et d'empire à empire, il en devine la marche avec la sagacité et l'explique avec la complaisance d'un homme qui semble avoir été consulté lui-même en de tels jeux.

Spectateur désintéressé d'ailleurs, il n'a plus qu'un désir celui de dire la vérité, ainsi qu'il s'en glorifie lui-même dans sa préface, de la dire sans préjugé, sans partialité. Aussi, comme son intention est droite, son style est simple. Il a écrit pour tout le monde, et tout le monde doit pouvoir le comprendre. Son ouvrage n'est qu'un abrégé, mais un abrégé attachant par la vivacité du récit, intéressant par le choix et la variété des faits, important par les réflexions et par les vues de l'auteur.

L'espace de temps qu'embrasse l'histoire des dynasties musulmanes, depuis le premier successeur de Mahomet jusqu'à l'époque d'Holagou, l'an 658 de l'hégire (1259 de J. C.), est à peu près le même que celui que renferme le travail d'El-Makin; mais si l'histoire des dynasties est plus souvent une chronique qu'une histoire, l'ouvrage d'El-Makin est moins encore une chronique ou une histoire de l'empire musulman qu'une simple chronologie.

L'*Historia saracenica* commence à Mahomet. Une nouvelle ère s'ouvre devant l'auteur; il en écrit les annales comme les pontifes écrivaient les annales de l'ancienne Rome. Année par année, mois par mois, presque jour par jour, il consigne les faits et les événements qui ont eu pour théâtre l'Arabie, la Syrie, l'Égypte et la Perse. Il ne raconte pas, il enregistre. Il tient un compte fidèle de ce qui se passe, soit sur la terre, soit au firmament. Il rapporte les phénomènes du ciel; leur apparition, leur durée; il les décrit même, et alors il est prolixe; il les mêle à des fables qu'il adopte avec une curiosité superstitieuse. Mais par ses défauts comme par ses qualités, le livre d'El-Makin est un livre précieux. Insuffisant, tant que l'histoire des dynasties musulmanes ne sera pas entièrement publiée, il en deviendra le complément nécessaire. Il sera un guide sûr pour la lecture de notre auteur, il donnera l'ordre

des faits, tandis que l'histoire des dynasties en donnera le commentaire.

D'ailleurs, les deux écrivains envisagent les hommes et les faits d'un point de vue différent. L'auteur inconnu est musulman, El-Makin est chrétien. Le premier semble ignorer les guerres qu'ont eues à soutenir les khalifes contre les princes de la chrétienté, l'autre n'en omet aucune et parle même des souverains de Cordoue.

C'est ainsi que les deux historiens se trouvent complétés l'un par l'autre. Pour avoir une histoire exacte des premiers temps de l'islamisme, il est indispensable de mener de front la lecture des deux ouvrages. Tantôt l'un contient un événement que l'autre passe sous silence, tantôt l'un et l'autre racontent le même fait, soit d'une façon contradictoire, soit avec des circonstances diverses. Tant mieux : c'est à la critique moderne de recueillir les faits nouveaux, de comparer les versions, de décider entre deux témoins également sincères, également prévenus : car ni la sincérité, ni la bonne foi ne défendent l'esprit le plus éclairé contre des préjugés d'opinion et de race.

Mais il est temps d'offrir à nos lecteurs le fragment que nous leur avons annoncé. Il contient l'histoire d'Al-Amin, d'Al-Mâmoun et de leurs vizirs. On regrettera sans doute que l'auteur ait indiqué trop sommairement des événements d'une haute portée, tels que la révolte d'Abou's-serâïa et celle de Mohammed ben-Djâfar de la famille d'Abou-Thâleb; qu'il ait omis une partie essentielle du règne d'Al-Mâmoun, je veux dire les troubles de l'Égypte, si bien développés dans Ibn-Khaldoun, et ses guerres avec Théophile, empereur de Byzance, la première dans l'année 215, la seconde dans l'année 218 de l'hégire. En revanche, on suivra avec intérêt la fortune de Fadhl ben-Sahl, ce favori ambitieux, cet habile politique, qui prépare Al-Mâmoun pour le trône et le fait khalife afin de régner sous son nom, jusqu'au moment où son maître se délivre d'un ministre plus souverain que lui-même. On admirera cette noble et touchante princesse Zobeideh,

veuve d'Haroun-er-Raschid, placée, comme une autre Jocaste, entre un autre Étéocle et un autre Polynice, félicitant Al-Amin de sa victoire future, pleurant sur la défaite d'Al-Mâmoun et donnant au général Âli ben-Aïça, qui se flatte de le faire prisonnier, une chaîne d'argent, seule digne d'être portée par son beau-fils. Il y a là de belles paroles pleines de la tendresse d'une mère.

Que dirons-nous encore? Nous ne croyons pas avoir exagéré le mérite de notre auteur. D'ailleurs, le lecteur va bientôt le juger et nous juger nous-même. Nous serions surpris s'il n'était pas frappé, comme nous, de ces tableaux saisissants, Ahmed ben-Khaled plaçant auprès de Thâaér, dès le moment où il l'a fait nommer, par Al-Mâmoun, gouverneur du Khoraçân, un esclave chargé de l'empoisonner aussitôt que Thâaér violerait la kotba, ou Ahmed tué par des parfums, ou Souïâd, simple secrétaire, ouvrant le chemin des honneurs à sa famille, et commençant lui-même sa fortune par quelques lignes de sa main, que le président du divan trouve élégamment écrites.

Quant au khalife Al-Mâmoun, nous n'avons plus qu'à le répéter, l'auteur a écarté, pour le montrer tel qu'il fut, la multitude des légendes dont l'imagination des historiens arabes s'est toujours plu à l'entourer. Al-Mâmoun est bon, ferme, généreux, savant, digne enfin de sa renommée, à le juger du moins au point de vue des mœurs arabes; car nos idées françaises ne sauraient admettre comme le modèle des princes un khalife qui soudoie les assassins de Fadhl ben-Sahl et les condamne ensuite comme meurtriers, qui fait empoisonner Aly ben-Mouça avec des raisins, et étouffe Ahmed par la fumée d'une cassolette d'ambre. Mais nous ne jugeons pas, nous traduisons et nous avons confiance d'apporter des renseignements tout à fait inédits sur un point de cette histoire encore mal connue, l'histoire de l'illustre maison des Abassides.

Nous terminons par un souhait. Puissent nos amis, nos compagnons d'études, ces jeunes orientalistes si courageux

et si infatigables, s'élancer à des conquêtes nouvelles! La voix de nos maîtres nous encourage. Ouvrons les trésors encore fermés. Semblable à la princesse des contes arabes, l'Orient s'est endormi depuis de longs siècles, et les forêts obscures se sont épaissies autour de son palais enchanté. Frayons le chemin à l'histoire et à la science afin qu'elles puissent éveiller de son sommeil cette reine admirable et lui demander à son réveil tous les secrets du passé!

TEXTE ARABE.

(Fol. 198 recto, ligne 30.)

ثم ملك بعده ابنه الامين محمّد بن زبيدة امه أم جعفر زبيدة بنت جعفر بن المنصور وليس في خلفاء بني العبّاس من امّه وابوه هاشميّان سواه كان الامين كثير اللهو واللعب منقطعًا الى ذلك مشتغلًا به عن تدبير مملكته قال ابن الاثير المورخ الجزريّ لم نجد للامين شيئًا من سيرته نستحسنه فنذكره وقال غيره كان الامين فصيحًا بليغًا كريمًا وفيه يقول بعض الشعراء يمدحه ويعرّض بهجو المامون اخيه

لم تلده أمة تعرف في السوق التجارا

لا ولا حُدّ ولا خان ولا في الخزى جارى

يعرّض بالمامون لانّ الرشيد كان قد حدّه في جارية وجد

معها اللهمّ او في ثمّ كان الرشيد قد بايع للامين بولاية العهد وللمامون بعده وكتب الكتب بذلك واشهد فيها الشهود وارسل نسخها الى الامصار فعُلّقت نسخة من تلك النسخ على الكعبة وأكّد ذلك بكل ما اليه السبيل فلما مات بطوس كان المامون في خُراسان ومعه جماعة من اكابر القوّاد ووزيره الفَضل بن سهل وكان الامين ببغداد وكان الفضل بن الربيع وزير الرشيد مع الرشيد بطوس فلما مات الرشيد جمع الفضل جميع ما في العسكر وكان الرشيد قد اوصى به للمامون وتوجّه الفضل الى بغداد فاستوزره الامين ثم اشتغل الامين باللهو واللعب ومعاشرة المجّان فاشار الفضل بن سهل وزير المامون على المامون باظهار الورع والدين وحسن السيرة فاظهر المامون حسن السيرة واستمال القوّاد واهل خراسان وكان كلما اعتمد الامين حركةً ناقصةً إعتمد المامون حركةً سديدةً ثم نشأت العداوة بينهما وحسّن الفضل بن الربيع وغيره له ان يخلع اخاه المامون من ولاية العهد ويبايع لابنه موسى فخلعه وبايع لابنه موسى وسمّاه الناطق بالحق وبسبب ذلك كانت الفتنة ببغداد بين الامين والمامون وكان في آخرها قتل الامين

شرح الفتنة بين الامين والمامون

كان الفضل بن الربيع وزير الامين قد خان المامون لما فعله عند موت الرشيد بطوس من إحضار جميع ما كان في عسكره الى الامين بعد ان كان الرشيد اشهد به للمامون فخاف الفضل بن الربيع من المامون انه إن ولي الخلافة كافاه على فعله فحسّن للامين خلع المامون والبيعة لابنه موسى واتّفق مع الفضل جماعة على ذلك فمال الامين الى اقوالهم ثم انّه استشار عقلاء اصحابه فنهوه عن ذلك وحذّروه عاقبة البغى ونكث العهود والمواثيق وقالوا له لا تجرّىء القوّاد على النكث للايمان وعلى الخلع فيخلعوك فلم يلتفت اليهم ومال الى راى الفضل بن الربيع وشرع في خدع المامون باستدعائه الى بغداد فلم ينخدع وكتب يعتذر وتردّدت المراسلات والمكاتبات بينهما حتى رقّ المامون وعزم على الاجابة الى خلع نفسه ومبايعة موسى ابن الامين فخلا به وزيره الفضل بن سهل وشجّعه على الامتناع وضمن له الخلافة وقال ضع في عهدتي فامتنع المامون ونهض الفضل بن سهل بامر المامون واستمال له الناس وضبط له الثغور والامور واشتدّت العداوة بين الاخوين الامين والمامون وقطعت الدروب بينهما من بغداد الى

خراسان وفُتّشت الكتب وصعب الامر وقطع الامين خطبة
المامون ببغداد وقبض على وكلائه وكذلك فعل المامون
بخراسان ومحى الطرز بعينهما وكان بقدر ما عند المامون من
التيقّظ والضبط عند الامين من الاهمال والتفريط والغفول
فمما يحكى من تفريط الامين وجهله انّه كان قد ارسل الى
حرب اخيه رجلا من اصحاب ابيه يقال له علىّ بن عيسى
بن ماهان وارسل معه خمسين الفًا فيقال انه ما رُئِىَ قبل
ذلك ببغداد عسكر اكثف منه وحمل معه السلاح الكثير
والاموال الوافرة وخرج معه مشيّعًا مودّعًا وكان اوّل بعث
بعثه الى اخيه فمضى علىّ بن عيسى بن ماهان فى ذلك
العسكر الكثيف وكان شيخًا من شيوخ الدولة جليلاً
مهيبًا فالتقى بطاهر بن الحسين ظاهر الرىّ وعسكر طاهر
حدود اربعة الف فارس فاقتتلوا قتالا شديدا كانت
الغلبة فيه لطاهر وقتل على بن عيسى وجىء برأسه الى
طاهر فكتب الطاهر الى المامون كتابًا نسخته امّا بعد
هذا كتابى الى امير المومنين اطال الله بقاءه ورأس على
بن عيسى بين يدىّ وخاتمه فى يدى وجنده تحت امرى
والسلام وارسل الكتاب على البريد فوصل الى المامون فى
ثلاثة ايام وبينهما مسير مئتين وخمسين فرسخًا ثم انّ نعىّ
على بن عيسى ورد الى الامين وهو يصطاد السمك فقال

للذى اخبره بذلك دعنى فانّ كوثرًا قد اصطاد سمكتين وانا الى الآن ما اصطدت شيًا وكان كوثر خادمًا خصيًّا له وكان يحبّه ولقد كانت امّه زبيدة اسدّ رأيًا منه فانّ علىّ بن عيسى لما ارسله الامين الى خراسان بالجيش حضر الى باب زبيدة ليودّعها فقالت له يا علىّ انّ امير المومنين وان كان ولدى واليه انتهت شفقتى فانى على عبد الله نعنى المامون متعطفة مشفقة لما يحدث عليه من مكروه واذى وانّما ولدى ملك نافس اخاه فى سلطانه فاعرف لعبد الله حقّ ولادته واخوّته ولا تجبهه بالكلام فانك لست نظيرًا له ولا تقتسره اقتسار العبيد ولا توهنه بقيدٍ او غلٍّ ولا تمنع عنه جاريةً او خادمًا ولا تعنف عليه فى السير ولا تساوه فى المسير ولا تركب قبله وخذ بركابه اذا ركب وان شتمك فاحتمل منه ثم دفعت اليه قيدًا من فضّة وقالت اذا صار اليك فقيّده بهذا القيد فقال لها سأفعل ما امرت به وكان الناس يجزمون بنصرة علىّ بن عيسى استعظامًا له ولعسكره واستصغارًا لمن يلتقيه من جند المامون فقدّر الله خلاف ما جزموا به وكان من الامر ما كان وكانت تلك الايام ايام فتن وحروب فمّما جرى من ذلك انّ الحسين بن على بن عيسى بن ماهان كان احد الامراء شغب على الامين وخلعه وحبسه وبايع

للمامون وتبعه ناس من العسكر فاجتمع ناس آخرون من العسكر وقالوا ان كان الحسين بن علىّ بن عيسى يريد ان ياخذ وجهًا عند المامون بما فعل فلناْخذنّ نحن وجهًا عند خليفتنا الامين بفكّه وتخليصه واجلاسه على السرير فاقتتل الفريقان فغلب اصحاب الامين فدخلوا عليه مجلسه واخرجوه واجلسوه على سرير الخلافة وقاتلوا حسينا وغلبوا عليه واحضروه اسيرا الى الامين فعاتبه فاعتذر اليه وعفا عنه ثم خلع عليه وولّاه العسكر وامره بمحاربة المامون فخرج وهرب فارسل الامين الجند خلفه فلحقوه وقتلوه وحملوا راسه الى الامين فما زال الشرّ يمشى والاختلاف يزيد حتى ارسل المامون هرثمة وطاهر ابن الحسين وهما من اعيان امرايه بعسكر كثيف لمحاصرة بغداد ومحاربة الامين فحاصروا بغداد مدّةً وقاتلا بعسكرهما قتالا شديدا وجرت بين القبيلتين وقايع كثيرة كان فى اخرها الغلبة لعسكر المامون وقتل الامين وحمل راسه الى اخيه المامون بخراسان وذلك فى سنة ثمان وتسعين ومئة واما حال الوزارة فى ايامه فانه لم يستوزر غير الفضل ابن الربيع وزير ابيه وقد سبق شرح طرف من سيرته عند ذكر وزارته للرشيد انقضت ايام الامين

ثم ملك بعده اخوه عبد الله المامون

بويع له البيعة العامّة ببغداد في سنة ثمان وتسعين ومئة كان المامون من افاضل خلفايهم وعلمايهم وحكمايهم وحلمايهم وكان فطنا شديدا كريما حدّث عنه انّه لما كان بدمشق اضاق اضاقةً شديدةً وقلّ المال عنده فشكى ذلك الى اخيه المعتصم وكان له بعده اعمال فقال المعتصم يا امير المومنين كانك بالمال وقد وافاك بعد اسبوع فوصل في تلك الايام من الاعمال التى كان المعتصم مولاها ثلاثون الف الف الف درهم الان مكرّرة ثلاث مرّاتٍ فقال ليحيى بن اكثم اخرج بنا لننظر الى هذا المال فخرج وخرج الناس وكان قد زيّن الحمل وزخرف فنظر المامون منه الى شيءٍ حسنٍ كثيرٍ فاستعظم الناس ذلك واستبشروا به فقال المامون انّ انصرافنا الى منازلنا بهذا المال وانصراف الناس خايبين لوم فامر كاتبه ان يوقّع لهذا بالف الف ولذلك بمثلها ولاخر باكثر منها حتى فرّق اربعة وعشرين الف الف الف درهم الان مكرّرة ثلاث مرّاتٍ ورجله في الركاب ثم حوّل الباقى على عارض الجيش برسم مصالح الجند واعلم انّ المامون كان من عظماء الخلفاء ومن عقلاء الرجال وله اختراعات كثيرة منها

انه هو اوّل من فحص منهم عن علوم الحكمة وحصّل كتبها وامر بنقلها الى العربية وشهرها وحلّ اقليدس ونظر في علوم الاوائل وتكلّم في الطبّ وقرّب اهل الحكمة او من اختراعاته مقاسمة اهل السواد بالخُمسين وكانت المقاسمة المعهودة النصف او من اختراعاته الزام الناس ان يقولوا بخلق القران وفي ايامه نشأت هذه المقالة وبوظر فيها احمد بن حنبل وغيره ولما مات المامون اوصى اخاه المعتصم بها فلما ولى المعتصم تكلّم فيها وضرب احمد بن حنبل وسيرد خبر ذلك في موضعه او من اختراعاته نقل الدولة من بني العبّاس الى بني علىّ عليه السلم وتغيير الناس السواد بلباس الخضرة وقالوا هو لباس اهل الجنة شرح الحال في ذلك ، كان المامون قد فكّر في حال الخلافة بعده وأراد ان يجعلها في رجل يصلح لها لتبرأ ذمّته كذى زعم فذكر انه اعتبر احوال اعيان البيتين البيت العبّاسى والبيت العلوىّ فلم ير فيهما اصلح ولا افضل ولا اورع ولا ادين من علىّ بن موسى الرضى عليهما السلم فعهد اليه وكتب بذلك كتابا بخطّه والزم الرضا عليه السلم بذلك فامتنع ثم اجاب ووضع خطّه في ظاهر كتاب المامون بما معناه انّي قد أجبت امتثالا للامر وان كان الجفر والجامعة يدلّان على ضدّ ذلك وشهد عليهما بذلك

الشهود وكان الفضل بن سهل وزير المامون هو القائم بهذا الامر والمحرّض له فبايع الناس لعلىّ بن موسى من بعد المامون وسمّى الرضي من آل محمد صلوات الله عليه وامر المامون الناس بخلع لباس السواد ولبس الخضرة وكان هذا فى خراسان فلما سمع العبّاسيون ببغداد ما فعل المامون من نقل الخلافة عن البيت العبّاسىّ الى البيت العلوىّ وتغيير لباس الخضرة انكروا ذلك وخلعوا المامون من الخلافة غضبا من فعله وبايعوا محمّد ابراهيم ابن المهدىّ وكان فاضلا شاعرا فصيحا اديبا مغنّيا حاذقا والبه اشار ابو فراس بن حمدان فى ميميّته بقوله ،

منكم عليّة أم منهم وكان لكم

شيخ المغنّين ابرهيم ام لهم ،

وكانت تلك الايام ايام فتن ووقايع وحروب فلما بلغ المامون ذلك قام وقعد فقتل الفضل بن سهل ومات بعده علىّ بن موسى من اكل عنب فعمل ان المامون راى انكار الناس ببغداد لما فعله من نقل الخلافة الى بنى علىٍّ وانهم نسبوا ذلك الى الفضل بن سهل وراى الفتنة قايمةً دسّ جماعةً على الفضل بن سهل فقتلوه فى الحمام ثم اخذهم وقدّمهم ليضرب اعناقهم فقالوا له انت امرتنا بذلك ثم تقتلنا فقال لهم انا اقتلكم باقراركم واما ما ادّعيتموه علىّ من انّى

امرتكم بذلك فدعوى ليس لها بيّنة ثم ضرب اعناقهم
وحمل روسهم الى الحسن بن سهل وكتب يعزّيه ويولّيه
مكانه وانضمّ الى ذلك امور اخر سنذكرها عند ذكر
وزارة الفضل ثم دسّ الى علىّ بن موسى الرضى عليه السلم
سمًا فى عنب وكان يحبّ العنب فاكل منه واستكثر فمات
من ساعته ثم كتب الى بنى العبّاس ببغداد يقول لهم
ان الذى انكرتموه من امر علىّ بن موسى قد زال وانّ
الرجل مات فاجابوه اغلظ جواب وكان الفضل بن سهل
قد استولى على المامون ومتّ امتاتًا كثيرا بقيامه فى
امره واجتهاده فى اخذه الخلافة له فكان قد قطع
الاخبار عنه ومتى علم انّ احدا قد دخل عليه او اعلمه
بخبر سعى فى مكروهه وعاقبه فامتنع الناس من كلام
المامون فانطوت الاخبار عنه فلما ثارت الفتنة ببغداد
وخُلع المامون وبويع ابرهيم ابن المهدى وانكر العبّاسيون
على المامون فعله كتم الفضل ذلك عن المامون مدّةً
فدخل علىّ بن موسى الرضى عليه السلم وقال له يا امير
المومنين انّ الناس ببغداد قد انكروا عليك مبايعتى
بولاية العهد وتغيير لباس السواد وقد خلعوك وبايعوا
عمّك ابرهيم بن المهدىّ واحضر اليه جماعةً من القوّاد
ليضيروه بذلك فلما سالهم المامون امسكوا وقالوا نخاف

من الفضل فان كنت تومننا من شرّه اخبرناك فآمنهم وكتب خطّه فاخبروه بصورة الحال وعرّفوه خيانة الفضل وتعمية الامور عليه وستره الاخبار عنه وقالوا له الراى ان تسير بنفسك الى بغداد وتستدرك امرك والّا خرجت الخلافة من يدك فكان بعد هذا بقليلٍ قتل الفضل وموت الرضى على ما تقدّم شرحه ثم جدّ المامون فى المسير الى بغداد فوصلها وقد هرب ابرهم بن المهدى والفضل بن الربيع فلما دخل البلد تلقّاه العبّاسيون وكلّموه فى ترك لباس الخضرة والعود الى السواد واجتمعت به زينب بنت سليمان بن علىّ بن عبد الله بن العبّاس وكانت فى طبقة المنصور وكان بنو العبّاس يعظّمونها واليها ينسب الزينبيّون فقالت له يا امير المومنين ما الذى دعاك الى نقل الخلافة من بيتك الى بيت علىّ قال يا عمّة انى رأيت عليّا حين ولى الخلافة احسن الى بنى العبّاس فولّى عبد الله البصرة وعبيد الله اليمن وقثم سمرقند وما رأيت احدًا من اهل بيتى حين افضى الامر اليهم كافوه على فعله فى ولده فاحببت ان اكافيه على احسانه فقالت له يا امير المومنين انك على برّ بنى علىٍ والامر فيك اقدر منك على برّهم والامر فيهم ثم سالته تغيير لباس الخضرة فاجابها الى ذلك وامر الناس بتغييره والعود الى لباس السواد ثم انّ المامون

عفا عن عمّه ابرهيم بن المهدى ولم يواخذه واحسن
اليه وصار من ندمائه ولذلك فعل مع الفضل بن الربيع
وكان حليمًا كان يقول لو عرف الناس حبّى العفو لتقرّبوا
الىّ بالذنوب، فى ايامه خرج محمّد بن جعفرٍ الصادق عليه
السلم بمكّة وبويع بالخلافة وسمّوه امير المومنين وكان
بعض اهله قد حسّن له ذلك حين راى كثرة الاختلاف
ببغداد وما بها من الفتن وخروج الخوارج وكان محمّد بن
جعفرٍ شيخًا من شيوخ آل ابى طالب يُقراء عليه العلم
وكان روى عن ابيه عليه السلم علمًا جمًّا فمكث بمكّة مدّةً
وكان الغالب على امره ابنه وبعض بنى عمّه ثم جهّز سيرتهما
وارسل المامون اليهم عسكرًا فكانت الغلبة له وظفر به
المامون وعفا عنه وفى اثنائه خرج ابو السرايا وقويت
شوكته ودعا الى بعض اهل البيت فقاتله الحسن بن
سهلٍ فكانت الغلبة لجيش المامونىّ وقُتل ابو السرايا ثم
صفا الملك بعد ذلك للمامون وسكنت الفتن وقام المامون
باعباء الخلافة وتدبير المملكة قيام حزماء الملوك وفضلائهم
وفى اخرها خرج الى الثغر بطرسوس فمات به وذلك فى
سنة ثمانى عشرة ومئتين وفيه يقول بعض الشعراء

ما راينا النجوم اغنت عن المأ
مون فى ظلّ ملكه المحروس

غادروه بعرصتى طرسوس
مثل ما غادروا اباه بطوس

شرح حال الوزارة فى ايامه

اوّل وزرائه بنو سهل وكانت دولتهم فى جبهة الدهر غرّةً وفى مفرق العصر درّةً وكانت مختصرة الدولة البرمكيّة وهم صنايع البرامكة فالوزير الاوّل للمامون منهم الفضل بن سهل، وزارة ذى الرياستين الفضل بن سهل للمامون سمّى ذا الرياستين لجمعه بين السيف والقلم قالوا كان الفضل بن سهل من اولاد ملوك الفرس المجوس وكان قهرمانًا ليحيى بن خالد وكان ابوه سهل مجوسيًّا فاسلم فى ايام الرشيد قالوا لمّا راى الفضل بن سهل نجابة المامون فى صباه ونظر فى طالعه وكان خبيرًا بعلم النجوم فدلّته النجوم على ان يصير خليفةً فلزم ناحيته وخدمه ودبّر اموره حتى افضت الخلافة اليه فاستوزره كان الفضل سخيًّا كريمًا يجارى البرامكة فى جوده شديد العقوبة سهل الانعطاف حليمًا بليغا عالمًا باداب الملوك بصيرًا بالحيل جيّدا الحدس محصّلا للاموال وكان يقال له الوزير الامير كان مسلم بن الوليد الشاعر نديمًا للفضل بن سهل قبل وزارته وكان قد انشده قوله

وقايل ليست له همّة كلّا ولكن ليس لى مال

لا جدّة ينهض عزى بها والناس سوّال وبخّال

فاصبر على الدهر الى دولة يرفع فيها حالك الحال

فلما علت حال الفضل وتولّى الوزارة قصده مسلم بن الوليد فلما رآه سرّ به وقال له هذه الدولة التى يرفع فيها حالك الحال وامر له بثلاثين الف درهم وولّاه بريد جرجان فاستفاد من ثمّ مالاً طايلاً قالوا كانت همّة ذى الرياستين عالية جدّا من قبل ان يعظم امره قال له مؤدّب المامون يوماً فى ايام الرشيد انّ المامون لجميل الراى فيك وانّى لا استبعد ان يحصل لك من جهته الف الف درهم فاغتاظ الفضل من ذلك وقال له انك علىّ حقد الى اليك اساءة فقال له المؤدّب لا والله ما قلت هذا الا محبّة لك فقال اتقول الى انك تحصّل معه الف الف درهم والله ما صحبته لاكتسب منه مالاً قلّ او جلّ ولكن صحبته ليمضى حكم خاتمى هذا فى الشرق والغرب قال فوالله ما طالت المدّة حتّى بلغ ما امّل وقُتل الفضل بن سهل على الصورة التى تقدّم شرحها وذلك فى سنة وفيه يقول الشاعر

لفضل بن سهل يد يقصّر عنها المثل

فباطنها للندى وظاهرها للقبل

وبسطتها للغنى وسطوتها للأجل

وزارة اخيه لحسن بن سهل للمامون، استوزره المامون بعد اخيه الفضل ومال اليه وتلافاه جبرًا لمصابه بقتل اخيه وتزوّج ابنته بوران وانحدر فى اهله واصحابه وعساكره وامرائه الى فم الصلح بوسط فقام لحسن بن سهل فى انزالهم قيامًا عظيمًا وبذل من الاموال ونثر من الدرر ما يفوت حدّ الكثرة حتى انه عمل بطاطيخ من عنبر وجعل فى وسط كلّ واحدة منها رقعةً بضيعة من ضياعه ونثرها فمن وقعت فى يده بطّيخة منها فتحها وتسلّم الضيعة التى فيها وكانت دعوةً عظيمة تتجاوز حدّ التجمّل والكثرة حتى انّ المامون نسبه فى ذلك الى السرف وقالوا جملة ما اخرج على دعوة فمّ الصلح خمسون الف الف درهم كان لحسن بن سهل قد فرش للمامون حصيرًا منسوجًا من ذهب ونثر عليه الف لؤلؤة من كبار اللولو فلما رآه المامون قال قاتل الله ابا نواس كانّه شاهد مجلسنا هذا حيث يقول

كانّ صغرى وكبرى من فواقعها
حصباء درّ على ارض من الذهب

قالوا قدم رجل الى باب لحسن بن سهل يلتمس صلته وعارفته فاشتغل عنه مديدةً فكتب اليه

المال والعقل مّما يُستعان به

على المقام بابواب السلاطين

وانت تعلم انّى منهما عُطُل

اذا تأمّلتنى يا ابن الدهاقين

اما تدلّك اثوابى على عدمى

والوجه انّى رئيس فى المجانين

والله يعلم ما للملك من رجل

سواك يصلح للدنيا والدين

فامر له بعشرة الف درهم ووقّع فى رقعته

اعجلتنا فأتاك عاجلُ برّنا

قلّاً ولو انظرتنا لم يقلل

فخذ القليل وكن كانّك لم تسل

ونكون نحن كانّنا لم نُسأل

وكان الحسن بن سهل اعظم الناس منزلةً عند المامون وكان المامون شديد المحبّة لمفاوضته فكان اذا حضر عنده طاوله فى الحديث وكلّما اراد الانصراف منعه فانقطع زمان الحسن بذلك وثقلت عليه الملازمة فصار يتراخى عن الحضور بمجلس المامون ويستخلف احد كتّابه كأحمد بن ابى خالد واحمد بن يوسف وغيرهما ثم عرضت له سوداء كان اصلها جزعه على اخيه فانقطع بداره لمتطبّب واحتجب

عن الناس الا انه اعلى الخلق مكانة واستوزر المامون احمد بن ابي خالد فكان احمد في كلّ وقت يقصد خدمة الحسن بن سهل واذا حضر الحسن دار المامون كان اعلى الناس مكانةً ولمّا انقطع الحسن بن سهل بمنزله هجاه بعض الشعرآء بقوله

تولّت دولة الحسن بن سهل
ولم ابلل لهاتي من نداها
فلا تجزع على ما فات منها
وابكى الله عيني من بكاها

ومات الحسن بن سهل في سنة ستّ وثمانين ومئتين في ايام المتوكّل، وزارة احمد بن ابي خالد الاحول للمامون هو من الموالي كان احمد جليل القدر من عقلآء الرجال وكان كاتبا شديدا فصيحا لسِنا بصيرا بالامور قال له المامون ان الحسن بن سهل قد لزم منزله وانّني اريد ان استوزرك فتنصّل احمد من الوزارة وقال يا امير المومنين اعفني من التسمّي بالوزارة وطالبني بالواجب فيها واجعل بيني وبين العامّة منزلة يرجوني لها صديقي ويخافني لها عدوّي فما بعد الغايات الّا الآفات فاستحسن المامون جوابه وقال لا بدّ من ذلك واستوزره كان المامون لمّا ولّى طاهر بن الحسين خراسان استشار فيه احمد بن ابي خالد فصوّبه

احمد الرأى فى تولية طاهر فقال المامون لاحمد انى اخاف ان يغدر ويخلع ويفارق الطاعة فقال احمد الدرك فى ذلك علىّ فولاه المامون فلما كان بعد مدّة انكر المامون عليه امورًا وكتب اليه كتابًا يتهدّده فيه فكتب طاهر جوابا اغلظ فيه للمامون ثم قطع اسمه من الخطبة ثلاث جمع فبلغ ذلك المامون فقال لاحمد ابن ابى خالد انت الذى اشار بتولية طاهر وضمنت ما يصدر منه وقد ترى ما صدر منه من قطع الخطبة ومفارقة الطاعة فوالله لئن لم تتلطف لهذا الامر وتصلحه كما افسدته والا ضربت عنقك فقال احمد يا امير المومنين طب نفسًا فبعد ايام ياتيك البريد بهلاكه ثم ان احمد ابن ابى خالد اهدى لطاهر هدايا فيها كوامخ مسمومة وكان طاهر يحبّ الكوامخ فاكل منها فمات من ساعته وقيل انّ احمد بن ابى خالد لمّا تولّى طاهر خراسان حسب هذا الحساب فوهبه خادمًا وناوله سمًّا وقال له متى قطع خطبة المامون فاجعل له هذا السمّ فى بعض ما يحبّ من المآكل فلما قطع طاهر خطبة المامون جعل الخادم له السمّ فى كامخ فاكل منه فمات فى ساعته ووصل الخبر على البريد بموته الى المامون بعد ايام فكان ذلك مّما عظم به امر احمد بن ابى خالد ومات احمد حتف انفه سنة عشرة ومئتين ؞

وزارة احمد بن يوسف بن القسم للمامون كان من الموالى وكان كاتبًا فاضلاً اديبًا شاعرًا فطنًا بصيرًا بادوات الملك واداب السلاطين قالوا لما مات احمد بن ابى خالد استشار المامون الحسن بن سهل فيمن يولّيه الوزارة فاشار عليه باحمد بن يوسف وابى عبّاد بن يحيى وقال هما اعرف الناس بطبع امير المومنين فقال له اختر لى احدهما فاختار له احمد بن يوسف ففوّض المامون اليه وزارته استشار المامون احمد بن يوسف فى رجل فوصفه احمد بن يوسف وذكر محاسنه فقال له المامون يا احمد لقد مدحته على سوء رايك فيه ومعاداته لك فقال احمد لانّى لك كما قال الشاعر

كفى ثمنًا بما اسديت انّى
صدقتك فى الصديق وفى عداى
وانّى حين تندبنى لامر
يكون هواك اغلب من هواى

وله اشعار حسنة فمنها

قلبى يحبّك يا منى قلبى
ويبغض من يحبّك
لاكون فردًا فى هواك
فليت شعرى كيف قلبك

واهدى يوم نوروز الى المامون هدية قيمتها الف الف درهم وكتب معها

على العبد حق فهو لا بد فاعله
وان عظم المولى وجلّت فواضله
الم ترنا نهدى الى الله ماله
وان كان عنه ذا غنى فهو قابله

فقال المامون عاقل اهدى حسنًا وكان سبب موته انه دخل يومًا الى المامون يتبخر فاخرج المامون المجمرة من تحته وقال اجعلوها تحت محمد تكرمة له فنقل اعداوه الى المامون انه قال ما هذا البخل بالبخور هلّا امر لى ببخور مستأنف فاغتاظ المامون لذلك وقال ينسبنى الى البخل وقد علم انّ نفقتى فى كلّ يوم ستة الف دينار وانّما اردت اكرامه بما كان تحت ثيابى ثم دخل عليه وهو يتبخر مرّة اخرى فقال المامون اجعلوا تحته فى مجمرة قطع عنبر وضمّوا عليه شيئًا يمنع البخار ان يخرج ففعلوا ذلك به فصبر عليه حتى غلبه الامر فصاح الموت الموت فكشفوا عنه وقد غشى عليه فانصرف الى منزله فمكث فيه شهور عليلًا من ضيق النفس حتى مات بهذه العلّة وقيل بل مات كمدًا لبادرة بدرت منه فاطّرحه المامون لأجلها ،

وزارة ابى عبّاد ثابت بن يحيى بن يسار الرازى للمامون كان

ابو عبّاد كاتبا حاذقا بالحساب سريع الحركات اهوج مجمّعا قالوا كان المامون يتنشد اذا رآه مقبلا قول دعبل فيه

وكانّه من دير هرقل مُفْلَتٌ حَرِبٌ يجرّ سلاسل الاقياد

قيل للمامون انّ دعبلا الشاعر هجاك فقال من اقدم على هجاء ابي عبّاد كيف لا يهجوني ومعنى هذا الكلام من اقدم على هجاء ابي عبّاد مع هوجه وجفونه وحدّته كيف لا يقدم على هجائي مع حلمي وتحلّي بالصفح وكان ابو عبّاد شديد الحدّة سريع الغضب ربّما اغتاظ من بعض يكون بين يديه فرماه بدواته او شتمه بالفحش فدخل اليه الغالبيّ الشاعر وانشده

لمّا اتخنا بالوزير ركابنا
مستعصمين بجوده أعطانا
تعقت رحا ملك الامام بثابت
وافاض فينا العدل والاحسانا
يقرى الوفود طلاقةً وسماحةً
والناكثين مهنّدا وسنانا
من لم يزل للناس غيثا ممرعًا
متحرّقا في جوده معوانا

فلما وصل الى قوله في جوده وقف وأرتج عليه وصار يكرّر في جوده في جوده مرارًا حتى ضجر ابو عبّاد وغلبت

عليه السوداء فقال يا شيخ فعل قربانا او صفعانا وخلّصنا فضحك جميع من كان بالمجلس وذهب غيظه هو ايضًا فضحك مع الناس واتمّ الغالبيّ قافيته بقوله معربا ثمّ وصله وزارة ابى عبد الله محمّد بن يزداد ابن سويد للمامون وهو آخر وزرايه هم من خراسان كانوا مجوسًا ثم اسلموا واتّصلوا بالخلفاء وسويد اوّل من اسلم منهم وكان قد مات ابوه وهو صغير فاسلمته امّه الى بعض كتّاب العجم فنفذ نفاذًا محمودًا وتعلّم آدابًا كثيرةً من آداب الفرس ثم واظب على ملازمة الديوان عمرو يحضر صاحب الديوان في يوم مطير وتخلّف جميع الكتّاب والنوّاب عن الحضور وكان سويد جدّ محمّد حاضرًا فاحتاج صاحب الديوان الى عمل حسبة فلم يكن عنده بالديوان كاتب فتولّى هو عملها بنفسه وشرع فيها فكتب بعضها ثم غلبه نعاس وحانت منه التفاتة فراى سويدًا فسلّم الحسبة اليه وقال له احتفظ بها حتى انتبه ثم نام صاحب الديوان فتصفّح سويد الحسبة وتمّمها وبيّضها في نسخة حسنة بخطّ مليح وضبط صحيح وانتبه صاحب الديوان وطلب منه الحسبة فدفعها اليه فوجدها مفروغًا منها على اتمّ قاعدة واحسن وجه فقال يا صبيّ من عمل هذه الحسبة قال انا قال افتحسن الكتابة قال نعم فامره بلزوم سلّته التى كان فيها حسابه

واصول اعماله وما يجب ان يحتفظ به وقرّر له معيشةً وتنقّل في الخدمات حتى حصّل اموالاً جليلةً وارتفع قدره ثم تادّب محمّد وبرع في كلّ شي فاستوزره المامون وفوّض اليه جميع الامور وكان محمّد شاعرًا فصيحًا فمن شعره

لقد فتنت بمقلتها فتون
وخانت في الهوى من لا يخون
وتزعم انّني اهوى سواها *
فكيف وما تحقّقها العيون
ايا من حبّها في القلب منّي
مكان الروح مستتر كمين
وما من تدّعي انّي خوون
وهذا في هواها لا يكون
خذي عهدي على عيني وطرفي
حسبك ضامنا انّي امين *

ومات المامون وهو وزيره ، انقضت ايام المامون ووزرائه ،

TRADUCTION.

KHALIFAT D'AL-AMIN.

Al-Amin Mohammed, fils de Haroun-er-Raschid et de Zobeïdeh, succéda à son père. La mère de ce

khalife était Omm-Djâfar-Zobeïdeh[1], fille de Djâfar, fils aîné du khalife Al-Mansour. On a remarqué que, parmi les princes de la famille d'Abbas, il fut le seul dont le père et la mère descendissent directement de Hachem.

Passionné pour le jeu et les plaisirs, Al-Amin négligeait le soin de son empire en vue de satisfaire ses goûts. S'il faut en croire le célèbre chroniqueur Ibn-el-Athir-Djézéry, la vie de ce khalife n'offre aucun acte digne d'être mentionné. Suivant un autre historien, ce fut un personnage éloquent, grand orateur et d'un caractère excessivement généreux. Afin de rehausser son mérite et l'éclat de sa naissance, un poëte arabe fit contre son frère Al-Mâmoun[2] une allusion satirique.

Al-Amin ne doit point le jour à une mère qui ait connu les vendeurs sur le marché (aux esclaves).

Non certes. Jamais non plus il ne fut châtié; jamais il n'a commis de profanation; jamais il ne s'est avili.

Ce qui motiva cette critique mordante, c'est que

[1] Zobeïdeh, cousine germaine de Haroun-er-Raschid, fut sa seule épouse légitime. Le premier fils qu'elle lui donna se nommait Djâfar, ce qui valut à cette princesse le surnom d'Omm-Djâfar, *mère de Djâfar*, qu'elle porta, suivant la coutume des musulmans, lors même qu'elle eut perdu ce fils, qui mourut au berceau. (D'Herbelot, *Bibl. orient.*)

Zobeïdeh ou Zoubaida, diminutif de *zebda*, crème, beurre frais, est un surnom donné à cette princesse par son grand-père Al-Mansour, à cause de la fraîcheur de son teint. (Ibn-Khallican, *Dict. biogr.* tom. I, pag. 271.)

[2] Ce prince était né d'une concubine de Haroun-er-Raschid nommée Maraglé. (Voy. El-Makin, *Hist. des Sarr.* pag. 82.)

Haroun-er-Raschid ayant surpris son fils Al-Mâmoun en causerie galante avec une jeune fille, ou s'adonnant aux excès du vin, lui avait infligé un châtiment sévère.

Haroun-er-Raschid en proclamant Al-Amin son successeur immédiat, avait assuré le trône à Al-Mâmoun après lui. Des lettres patentes sanctionnaient l'investiture dont le cérémonial s'était accompli en présence de témoins. Une copie de ces lettres avait été envoyée dans toutes les provinces, et principalement à la Mekke, où elle fut affichée dans le temple de la kaaba. Enfin, le souverain s'était appliqué à publier cet acte solennel sur tous les points importants de l'empire musulman.

Quand il mourut à Tous, Al-Mâmoun résidait dans le Khoraçan au milieu des grands seigneurs de sa cour, et son vizir était Fadhl-ben-Sahl. Lors de cet événement, Al-Amin demeurait à Bagdad. Fadhl-ben-Rebi était à Tous auprès de Haroun-er-Raschid, qu'il servait en qualité de premier ministre. Lorsque Dieu rappela à lui le khalife, Fadhl rassembla tout le matériel de l'armée et prit la route de Bagdad, contrairement aux injonctions du défunt. Arrivé dans cette ville, il fut nommé vizir par Al-Amin qui, dès lors, donnant un libre cours à ses passions, se livra aux femmes, au vin et à la société des gens débauchés. Inspiré par de bons sentiments, Fadhl-ben-Sahl, ministre d'Al-Mâmoun, conseilla à son maître de montrer de la tempérance, d'observer les préceptes de la religion

et de tenir une conduite honorable. Al-Mâmoun se conforma à ces sages exhortations et ne tarda pas à se concilier l'esprit de l'armée et des populations du Khoràçan.

Toutes les fois que le prince régnant rendait une ordonnance trop sévère, Al-Mâmoun avait soin de l'adoucir. Telle fut la cause de l'inimitié qui éclata entre les deux frères. Fadhl-ben-Rebi et d'autres courtisans persuadèrent à Al-Amin de dépouiller son frère du droit de succession au trône et de le transférer à son propre fils Mouça. Le kalife prêta l'oreille à ces insinuations perfides. Après avoir déposé Al-Mâmoun, il fit proclamer son fils en lui donnant le surnom de Nathack-bi-'l-hhak, c'est-à-dire parlant selon la vérité. A ce sujet, s'éleva dans Bagdad entre les deux princes une querelle qui se termina par le meurtre du premier.

DÉBATS ENTRE AL-AMIN ET AL-MÂMOUN.

Après la mort de Haroun-er-Raschid dans la ville de Tous, Fadhl-ben-Rebi, vizir d'Al-Amin avait trahi Al-Mâmoun en amenant au frère de ce prince les bagages et les trésors de l'armée, au mépris du testament rédigé en présence des grands de l'État. C'est pourquoi, redoutant la colère d'Al-Mâmoun, s'il venait à monter sur le trône, il conseilla à Al-Amin de le dépouiller de ses droits au khalifat et de déclarer Mouça son héritier présomptif. Un grand nombre de courtisans appuyèrent l'avis de

Fadhl et le khalife eut la faiblesse de céder à leurs perfides insinuations. Non content de ce premier acte d'injustice, il convoqua les hommes d'État les plus éclairés afin de les consulter. Ceux-ci cherchèrent à le détourner de son projet en le menaçant de la punition réservée aux monarques parjures. Ils eurent le courage de lui dire : « Seigneur, garde-toi de donner aux grands de l'empire un si funeste exemple, car si tu violes la foi jurée et si tu dépossèdes publiquement un prince qui a reçu l'investiture, tu seras bientôt toi-même renversé du trône. » Mais l'aveugle kalife, loin de reconnaître la justesse de leurs représentations, suivit le conseil de Fadhl-ben-Kebi. En conséquence, pour mieux tromper Al-Mâmoun, il l'invita à se rendre à Bagdad ; mais celui-ci, se doutant bien des mauvais desseins de son frère, déguisa son refus par des excuses. Une correspondance active fut engagée de part et d'autre jusqu'à ce qu'Al-Mâmoun, se laissant fléchir, songeait à se démettre de ses droits au trône, au profit du jeune Mouça, son neveu.

Cependant son vizir Fadhl-ben-Sahl le prit à part, l'encouragea à la résistance et lui promit le khalifat en disant : j'en fais mon affaire. Alors Al-Mâmoun s'opposa avec énergie aux efforts de son frère. De son côté Fadhl-ben-Sahl se mit à travailler pour Al-Mâmoun, et, à l'aide d'une politique habile, lui gagna le dévouement des populations, fortifia les frontières, et donna aux affaires une organisation solide.

Dès ce moment les hostilités éclatèrent; les communications furent interrompues entre Bagdad et la province du Khorâçân. Des mesures furent prises pour arrêter la circulation des lettres. Chaque jour le mal s'aggravait. Enfin Al-Amin retrancha le nom de son frère de la kotba (sermon du vendredi) et fit emprisonner ses délégués. Al-Mâmoun usa de représailles. Alors éclata une guerre dont il était facile de prévoir les résultats en comparant la fermeté et la constance d'Al-Mâmoun avec l'indolence, l'impéritie et la négligence de son frère.

Voilà le trait le plus frappant de la stupidité d'Al-Amin. Il avait envoyé contre le gouverneur du Khorâçân un des vieux généraux de son père, nommé Ali-ben-Aïça-ben-Mahân, à la tête de cinquante mille hommes. (On dit même qu'avant cette époque Bagdad n'avait jamais vu sortir de ses murs une armée plus nombreuse.) Après avoir pourvu ses troupes d'une quantité d'armes et de richesses considérables, il les avait accompagnées jusque en dehors des portes de la ville et les avait passées en revue. Il est reconnu que cette expédition fut la première qu'il dirigea contre son frère. Quand les préparatifs furent terminés, Ali-ben-Aïça-ben-Mahân se mit en marche avec ces forces redoutables. C'était un scheikh vénérable, d'un extérieur majestueux, qui tenait un haut rang à la cour du khalife. Il rencontra sous les murs de Rey, Thâer-ben-Hoçein dont l'armée montait à environ quatre mille hommes de cavalerie. Le combat fut acharné et la victoire se

déclara enfin pour Thâer. Ali-ben-Aïça périt[1] dans la mêlée et sa tête fut portée au vainqueur, qui écrivit à son maître une lettre conçue en ces termes : (après les compliments d'usage) : Voici ce que j'écris au commandeur des croyants, que Dieu prolonge son existence ! La tête d'Ali-ben-Aïça est tombée en mon pouvoir ; son anneau est à ma main et ses troupes m'ont fait leur soumission. Salut. » Le missive fut portée à Al-Mâmoun par un courrier qui parcourut en trois jours un espace de deux cent cinquante parasanges. Mais lorsque la nouvelle de la mort d'Ali-ben-Aïça parvint à Al-Amin, il s'amusait à pêcher. « Ne trouble pas mon divertissement, dit-il au messager, car mon affranchi Kouther a déjà pris deux poissons, tandis que moi je n'en ai pas pris un seul. » Ce Kouther était eunuque et l'un de ses favoris.

Autant le khalife Al-Amin avait de légèreté dans le caractère, autant sa mère Zobeideh avait de sens et de raison. En effet Ali-ben-Aïça, nommé commandant en chef des forces dirigées contre le Khoraçân, s'étant présenté au palais de la veuve d'Haroun-er-Raschid pour lui faire ses adieux, elle lui adressa ce discours : « Bien que le commandeur des croyants soit mon fils et l'unique objet de ma tendresse, les revers et les humiliations d'Abd-Allah (elle désignait ainsi Al-Mâmoun) ont su toucher mon cœur et m'ont inspiré pour lui un vif intérêt.

[1] Ibn-Khallican, dans sa Biographie des hommes illustres, à l'article Thâer-Ibn-el-Hocein-el-Khozaï, fixe la date de cet événement au 7 ou 9 du mois de schewwal, l'an 195 de l'hégire (de J. C. 811).

Mon fils, tout roi qu'il est, a violé l'équité en le dépossédant de la succession au trône. Apprends à Abd-Allah quels droits lui donnent sa naissance et sa parenté. Si j'ai une recommandation à te faire, c'est de le ménager dans tes paroles, parce que tu n'es point son égal. Garde-toi de le traiter comme un esclave ou de le charger de fers et d'entraves. N'éloigne de son service ni les pages, ni les femmes. Quand vous serez en route, observe les convenances. Il ne faut ni le brusquer, ni marcher à ses côtés, ni pousser ta monture en avant de la sienne. Ton devoir est de lui présenter l'étrier lorsqu'il montera à cheval; et, s'il lui arrive de t'adresser des reproches, supporte-les avec patience.»

En parlant ainsi, Zobeïdeh donna au général une chaîne d'argent, puis elle ajouta: «Dès que ce prince deviendra ton prisonnier, c'est avec ces anneaux d'un métal précieux que tu l'enchaîneras.» Ali ben-Aïça répondit: «Tes ordres seront accomplis.»

Cependant, les habitants de la ville promettaient la victoire à ce général, tant ils avaient une haute opinion de ses talents et de son armée, tant ils méprisaient les troupes que lui opposait Al-Mâmoun. Mais les décrets de Dieu anéantirent leurs espérances et l'issue de la bataille fut telle que Dieu l'avait décrété.

Après cet événement, les troubles et les guerres se succédèrent dans l'empire. Hoçein ben-Ali-ben-Aïça-ben-Mahân, un des généraux d'Al-Amin, se

révolta contre lui. Après l'avoir détrôné, il le jeta dans les fers et donna le khalifat à Al-Mâmoun. Une partie des troupes se rangea sous ses drapeaux. Le reste déclara unanimement que, puisque Hocein ben-Ali-ben-Aïça s'était prononcé ouvertement pour Al-Mâmoun, ils resteraient fidèles à leur souverain légitime et feraient tous leurs efforts pour briser ses chaînes, le délivrer et le replacer sur le trône. Alors commença une lutte sanglante, dans laquelle les partisans d'Al-Amin, maîtres de la victoire, pénétrèrent dans la prison, d'où ils l'arrachèrent pour le réintégrer dans la souveraineté. Ce premier succès fut suivi d'un combat où Hocein fut vaincu et fait prisonnier à son tour. Al-Amin lui adressa d'amers reproches sur sa perfidie : mais il prêta une oreille favorable à ses paroles de repentir et eut la faiblesse de lui pardonner. Il eut même la générosité de l'investir d'une pelisse d'honneur. Mais à peine ce général, promu immédiatement au commandement en chef des armées et chargé de combattre Al-Mâmoun, fut-il sorti de la ville, qu'il prit la fuite. Al-Amin détacha à sa poursuite une troupe de cavaliers qui l'atteignirent et le massacrèrent. Sa tête fut apportée au khalife.

Cependant les hostilités continuaient et des engagements meurtriers se succédaient sans interruption, lorsque Al-Mâmoun prit le parti d'envoyer Harthamah et Thâer-ben-Hocein, deux de ses plus habiles généraux, à la tête d'une armée nombreuse pour assiéger Bagdad et présenter la bataille à Al-

Amin. Pendant plusieurs jours, la capitale de l'empire fut bloquée; enfin, les deux armées se livrèrent de nombreux combats dont le dernier laissa le succès aux soldats d'Al-Mâmoun. Al-Amin fut tué et sa tête fut portée au vainqueur dans la province du Khoraçân. Cet événement eut lieu l'an 198 de l'hégire.

Le seul ministre qu'ait eu Al-Amin, fut Fadhl ben-Rebi, autrefois vizir de Haroun er-Raschid, et dont la biographie a été donnée en partie précédemment.

RÈGNE D'ABD-ALLAH-AL-MAMOUN.

Il fut unanimement proclamé khalife à Bagdad, l'an 198 de l'hégire. C'est un des princes Abbassides les plus distingués sous le rapport de la science, de la sagesse et de la clémence. Il était intelligent, ferme et généreux.

On raconte qu'étant à Damas, il éprouva une grande gêne dans l'état de ses finances, et que son trésor se trouva épuisé. Il se plaignit de sa position financière à son frère Mo'tasem, qui gouvernait en son nom plusieurs provinces. Ce prince lui dit: «Commandeur des croyants, tu peux te regarder comme en possession de trésors considérables, car dans une semaine ils te seront livrés.» En effet, dans cet intervalle trente billions de drachmes furent apportés des provinces que gouvernait Mo'tasem. Alors Al-Mâmoun dit à Yahya ben-Actam:

« Viens avec moi voir les trésors qui me sont envoyés. »

Le khalife et son vizir, suivis d'une foule d'habitants, sortirent de la ville. Le convoi était disposé avec faste et magnificence. Al-Mâmoun fut agréablement surpris de voir tant de richesses; les spectateurs, non moins émerveillés, le félicitèrent hautement. Alors le chef des croyants prononça ces paroles : « Ce serait une honte pour notre majesté de retourner au palais sans avoir fait des largesses aux assistants avec ces trésors. » Puis il ordonna à son kâtib (secrétaire) d'assigner à l'un un million de drachmes, à un autre une somme égale, à un autre une somme plus considérable jusqu'à ce qu'il eût distribué vingt-quatre millions sans descendre de cheval. Le reste il l'abandonna à l'intendant général de l'armée pour l'entretien des troupes.

Al-Mâmoun fut un des plus grands khalifes. Son intelligence avait une haute portée. On lui attribue des nombreuses innovations qui rehaussent l'éclat de son règne. Par exemple, il est le premier khalife[1] qui ait étudié les livres des philosophes et qui les ait fait venir à grands frais et traduire en arabe. Il les fit connaître dans son empire. Il expliqua Euclide et approfondit les sciences des anciens; il re-

[1] Maçoudy prétend (*Mouroudj ez-Zahab*, chap. cxvi) que le khalife Al-Mansour fut le premier qui fit traduire des livres du persan et du grec en arabe. Parmi ces ouvrages, se trouvaient le Livre de Khalila we-Dimna, connu sous le nom de Fables de Bidpaï; la logique d'Aristote, les ouvrages de Ptolémée, les éléments d'Euclide et d'autres livres latins ou grecs, ou syriaques, que l'on commençait alors à goûter beaucoup.

chercha la conversation des savants médecins et appela à sa cour les philosophes fameux.

Al-Mâmoun fixa à deux cinquièmes la part des Abbassides, tandis qu'avant lui ils avaient droit à la moitié.

Il obligea les musulmans à professer que le koran avait été créé; et cette doctrine fut générale sous son règne. Cependant Ahmed-ben-Hanbal protesta. En mourant, Al-Mâmoun recommanda à son frère Mo'tasem de la soutenir. Quand ce dernier monta sur le trône, il confirma la doctrine émise par son prédécesseur et fit frapper de verges Ahmed-ben-Hanbal. C'est ce que nous dirons plus loin.

Al-Mâmoun fit passer la couronne de la famille des Abbassides dans celle d'Aly, que Dieu lui accorde le salut! et força les Abbassides à adopter la couleur verte pour leurs turbans. On dit que c'est la couleur des vêtements que portent les élus dans le paradis.

Voici l'explication de ce fait politique. Al-Mâmoun, ayant réfléchi à la destinée du khalifat après sa mort, avait voulu le transmettre à un homme capable et dont la bonne foi répondît à ses desseins. Or, il pensa qu'il devait jeter ses vues sur les personnages les plus éminents des deux dynasties, la dynastie des Abbassides et celle des Alides. Dans les deux familles, il ne trouva personne plus honorable, plus distingué, plus modeste ni plus pieux qu'Aly-ben-Mouça er-Ridha. En conséquence, il le nomma son successeur et confirma ce choix par un

acte écrit de sa main.[1] Ensuite il voulut obtenir l'assentiment d'Er-Ridha. Celui-ci, après quelques difficultés, finit par accepter l'honneur qui lui était décerné et écrivit sur la charte d'Al-Mâmoun : « Je m'engage à me conformer à cet ordre, bien que la perspective du puits et de la corde me conseille de faire le contraire. » La cérémonie s'accomplit en présence de témoins.

C'était Fadhl-ben-Sahl, vizir d'Al-Mâmoun, qui avait conseillé ce coup d'état et en avait favorisé l'exécution. Le peuple prêta le serment de fidélité à Aly-ben-Mouça, successeur désigné d'Al-Mâmoun. Aly-ben-Mouça fut surnommé Er-Ridha (l'agréable à Dieu), parce qu'il était de la famille de Mahomet, sur lui soient les bénédictions de Dieu! Al-Mâmoun ordonna à sa famille et à tous les officiers civils et militaires de son empire de renoncer à la couleur noire et d'adopter le vert.

Ces événements se passaient dans le Khoraçân. Lorsque les Abbassides eurent appris à Bagdad que le khalife avait proscrit la couleur de leurs pères et de leurs aïeux et qu'en outre il avait appelé à lui succéder l'imâm Aly-ben-Mouça, ils protestèrent hautement et se révoltèrent contre sa politique; puis, l'ayant déposé, ils prêtèrent serment de fidélité à son oncle Ibrahim-ben-el-Mahdy, qui était un homme d'un mérite distingué, poète et orateur, homme de

[1] On a blâmé Al-Mâmoun d'avoir appelé solennellement à sa succession l'imâm Aly-ben-Mouça; mais il avait en vue d'apaiser les troubles suscités par les Alides, les éternels rivaux de sa dynastie.

lettres et chanteur habile, et doué par-dessus tout d'un esprit supérieur. C'est à lui que fait allusion Abou Firâs ben-Hamdân dans son poëme *Mîmîé* (dont tous les vers riment en mîm) :

> Est-ce à votre famille ou à la leur qu'appartient Oleyya (sœur de Haroun-al-Raschid) ?
>
> Est-ce de votre sang ou du leur qu'est issu Ybrahîm le scheikh (phénix) des chanteurs ?

Cette époque fut féconde en troubles, en révoltes et en guerres. En apprenant l'émeute de Bagdad, Al-Mâmoun entra dans une violente colère[1] et Fadhl ben-Sahl fut assassiné. A quelque temps de là, Aly ben-Mouça mourut d'une indigestion de raisin.

Al-Mâmoun ayant appris, dit-on, que la population de Bagdad l'avait hautement désapprouvé d'avoir fait passer la succession au trône dans la famille des descendants d'Aly et regardait Fadhl ben-Sahl comme l'instigateur de ce coup d'état, et voyant sa capitale révoltée contre lui, soudoya des meurtriers pour se défaire de Fadhl ben-Sahl. Ceux-ci assassinèrent le vizir pendant qu'il était au bain. Ensuite Al-Mâmoun commanda que les meurtriers fussent arrêtés et amenés en sa présence pour qu'on leur tranchât la tête. Mais ils lui dirent : « C'est toi qui nous as ordonné de commettre cette action, et maintenant tu veux nous faire mourir. » Le khalife

[1] قام وقعد. On trouve souvent dans Antar, dont notre savant professeur, M. Caussin de Perceval, a publié la première partie, cette locution employée pour exprimer le paroxisme de l'agitation. Par exemple : قام وقعد وارغى وازبد. Il se leva, puis il s'assit, et il bouillonna et il écuma.

leur répondit : « Puisque vous avouez le crime, c'est sur votre aveu que je vous condamne à la mort. Quant à votre prétention, d'avoir été poussés à cet attentat par nos ordres, elle ne repose sur aucune preuve. » Puis il les fit décapiter et envoya leurs têtes à Hasan ben-Sahl avec une lettre de condoléance. En même temps il lui offrit la dignité de son frère. A cet événement se rattachent d'autres faits dont nous parlerons dans l'histoire du vizirat de Fadhl.

Après s'être débarrassé de son vizir, Al-Mâmoun fit servir à Aly-ben-Mouça-er-Ridha du raisin empoisonné. Comme Aly aimait passionnément le raisin, il en mangea une grande quantité et mourut sur-le-champ.

Aussitôt le khalife écrivit aux Abbassides[1] de Bagdad une lettre, dans laquelle il leur disait : « Ce qui vous déplaisait dans l'affaire d'Aly ben-Mouça n'existe plus, car l'homme est mort. » Mais ils lui adressèrent une réponse remplie d'arrogance.

Il est important de savoir que Fadhl-ben-Sahl s'était emparé de l'esprit d'Al-Mâmoun et avait pris un empiétement considérable, parce que c'était lui qui, par son dévouement et son énergie, l'avait placé sur le trône. Il empêchait les nouvelles politiques de parvenir jusqu'au souverain, et lorsqu'il apprenait qu'un personnage quelconque était entré dans l'appartement du prince ou lui avait communiqué

[1] La famille des Abbassides montait alors à plus de trente-trois mille personnes, d'après un recensement fait par Al-Mâmoun. (*Ibn-Khall. biogr. dict.* trad. de M. Guckin de Slane, tom. I, p. 49.)

une nouvelle importante, il provoquait sa disgrâce ou sa condamnation à la peine capitale. En un mot, il s'appliquait à interdire aux hommes d'état toute communication avec Al-Mâmoun, de sorte que ce prince ignorait entièrement ce qui se passait dans son royaume.

Ainsi, lorsque la révolte de Bagdad éclata et qu'Al-Mâmoun fut déposé; lorsque les Abbassides se furent prononcés contre sa politique en proclamant khalife Ibrahim-ben-el-Mahady, Fadhl lui cacha pendant quelque temps cet événement. Mais Aly-ben-Mouça-êr-Ridha vint trouver Al-Mâmoun et lui dit : « Prince des croyants, les habitants de Bagdad sont mécontents de ce que tu m'as nommé ton successeur au trône et de ce que tu as proscrit la couleur noire. C'est pourquoi ils t'ont déposé et ont proclamé khalife ton oncle Ibrahim-ben-el-Mahady. » Al-Mâmoun convoqua une partie des kaïds, afin de recevoir de leur bouche la confirmation de cette nouvelle. Ceux-ci d'abord gardèrent le silence, puis ils dirent : « Nous craignons Fadhl. Si tu nous garantis qu'il ne nous fera aucun mal, nous t'instruirons de la vérité. » Al-Mâmoun leur assura sa protection et leur donna une sauvegarde écrite de sa main.

Alors les kaïds l'informèrent de l'état des choses et de la perfidie de Fadhl, qui lui cachait les nouvelles et le maintenait dans un aveuglement complet sur les affaires de l'empire.[1] Ils ajoutèrent :

[1] Selon El Makin (*Hist. des Sarrasins*, p. 132), ce fut Harima ben-Aïan qui dénonça à Al-Mâmoun la trahison de Fadhl-ben-Sahl.

« Notre avis est que tu te transportes en personne à Bagdad et que tu y rétablisses ton autorité. Sans cette précaution le khalifat t'échappera. » Ce fut peu de temps après cet entretien que Fadhl fut tué et qu'Er-Ridha mourut, comme nous l'avons dit plus haut.

« En conséquence, Al-Mâmoun partit à marches forcées pour Bagdad. Quand il arriva dans cette ville, Ibrahim-ben-el-Mahady et Fadhl-ben-er-Rebi avaient déjà pris la fuite. Les Abbassides vinrent au devant du khalife et le prièrent de quitter la couleur verte pour reprendre la couleur noire. Zeynab, fille de Soleymân-ben-Aly-ben-Abd-Allah-ben-el-Abbâs vint aussi à sa rencontre. Cette princesse était du sang d'Al-Mansour. Les enfants d'Abbâs avaient pour elle une haute considération et c'est d'elle qu'ils font descendre les Zeynabites. Elle dit à Al-Mâmoun: « Chef suprême des croyants, quel motif t'a déterminé à faire passer la couronne de ta maison dans celle d'Aly? — Ma tante, répondit-il, j'ai vu Aly pendant son règne faire du bien aux enfants d'Abbâs, donner à Abd-Allah le gouvernement de Bassorah, à Obayd-Allah celui du Yémen, à Kouchan celui de Samarcande; mais je n'ai vu aucun prince de ma famille, lorsqu'il est entré en possession du trône, agir avec autant de générosité à l'égard des descendants d'Aly. C'est pourquoi j'ai voulu m'acquitter envers sa mémoire, en les comblant de faveurs. » La princesse reprit : « Commandeur des croyants, tu es plus à même de leur faire du bien,

alors que tu es au pouvoir, que s'ils y étaient eux-mêmes. »

Après ce premier discours, elle lui demanda de renoncer à la couleur verte. Al-Mâmoun le lui promit et ordonna aux officiers de la cour de prendre des habits noirs à la place des habits verts.

Peu de temps après, Al-Mâmoun amnistia son oncle Ibrahim ben-el-Mahady. Loin de lui adresser le moindre reproche, il l'entoura de faveurs et l'admit au nombre de ses familiers. (كذلك au lieu de لذلك). Il traita avec la même bienveillance Fadhl ben-er-Rebi. Al-Mâmoun était doué d'une grande douceur de caractère et disait : « Si l'on savait combien j'aime à pardonner, chacun viendrait me confesser ses fautes. »

Sous le règne de ce prince, Mohammed-ben-Djâfar es-Sâdik, sur lui soit le salut! se révolta à la Mekke. Il fut proclamé khalife et décoré du titre de commandeur des croyants (emir el-mouminin). Une grande partie des populations soumises à son autorité avait appuyé sa révolte en voyant les nombreuses dissensions, les troubles et les révolutions de Bagdad.

Mohammed-ben-Djâfar était un des scheikhs les plus notables de la famille d'Abou-Thaleb. Il était entouré de disciples qu'il initiait à la science, et leur transmettait les savantes traditions qu'il tenait de son père, sur lui soit le salut! Il résida plusieurs années à la Mekke. Pendant ce temps, ce furent son fils et un de ses cousins qui prirent la

conduite de ses affaires. Comme ils les dirigeaient mal (je n'hésite pas à lire [illegible]). Al-Mâmoun envoya contre eux une armée, qui les défit complétement. Maître de la victoire, le khalife accorda une amnistie pleine et entière à Mohammed.

Sous le règne d'Al-Mâmoun, Abou's-Serâïa se révolta, et, s'étant fait un parti puissant, invita les populations à se rattacher à la cause d'un descendant d'Aly; mais Hasan-ben-Sahl lui livra une bataille dans laquelle il perdit la victoire et la vie.

Après ces événements, le règne d'Al-Mâmoun devint plus calme et l'incendie de la révolte fut étouffé. Il se chargea lui-même du fardeau de l'empire et de l'administration des affaires avec le zèle et la prévoyance qui caractérisent les plus grands rois. Vers la fin de son règne, il se rendit à la citadelle de Tarse, où il mourut en l'an 218 de l'hégire. C'est à ce sujet qu'un poëte célèbre a dit :

Nous n'avons pas vu que les astres aient protégé Al-Mâmoun au milieu de sa puissance.

Mais ils l'ont trahi dans les murs de Tarse, comme ils ont trahi son père à Tous.

HISTOIRE DU VIZIRAT SOUS LE RÈGNE D'AL-MÂMOUN.

Les premiers vizirs de ce khalife furent les fils de Sahl dont la famille fut à son siècle ce qu'est une étoile sur le front, à l'époque ce qu'est une perle dans la chevelure, et un abrégé de la famille des Barmécides dont les Benou-Sahl étaient les créa-

tures. Le premier d'entre eux qui prit le vizirat fut Fadhl-ben-Sahl.

VIZIRAT DE FADHL-BEN-SAHL.

Fadhl fut surnommé Zou'l-Riâcetein, c'est-à-dire le maître des deux administrations, parce qu'il réunissait dans sa main la plume (le calam) et l'épée. Il descendait, dit-on, des rois mages de la Perse et avait été kaherman de Yahya-ben-Kalid. Sahl, son père, élevé dans la religion des mages, avait embrassé la foi de Mahomet sous le règne de Haroun-er-Raschid. On ajoute que, voyant la générosité d'Al-Mâmoun éclater pendant les premières années de son enfance, Fadhl-ben-Sahl, qui était habile en astrologie, tira son horoscope. Les astres lui apprirent que ce prince deviendrait khalife. Ce fut la raison pour laquelle il s'attacha à son service et parvint à se rendre nécessaire par son habileté dans les affaires. Lorsque Al-Mâmoun arriva au khalifat il investit du vizirat Fadhl-ben-Sahl, qui était un homme bienfaisant, libéral, l'émule des Barmécides en générosité ; aussi rigide dans le châtiment que prompt à pardonner, plein de mansuétude, éloquent; connaissant parfaitement les devoirs des rois ; esprit fécond en ressources, de bon conseil et habile dans l'administration des finances, on l'appelait généralement le vizir-émir.

Le poëte Moslim-ben-Elwalid était un des familiers de Fadhl-ben-Sahl avant sa promotion au vizirat. Il lui avait récité naguère les vers suivants :

Bien des poëtes n'ont pas de verve : moi je n'ai pas d'argent.

La force me manque pour donner l'essor à mon inspiration ; car les hommes sont des mendiants et des avares.

Attendons que la fortune amène sur le trône une famille sous les auspices de laquelle notre position puisse être améliorée.

Dès que Fadhl fut parvenu à un rang élevé, et eut pris possession du vizirat, Moslim-ben-El-walid vint le trouver. En le voyant, Fadhl montra une vive satisfaction et lui dit : « Eh bien ! la voilà cette famille sous les auspices de laquelle ton sort sera amélioré ! » En même temps il lui fit compter trente mille drachmes et le nomma surintendant de la poste de Djordân, où il acquit une fortune considérable.

Au rapport des historiens, Zou'l-Riâcetein, avant de parvenir aux grandeurs, était dévoré par une ardente ambition. Un jour, le précepteur d'Al-Mâmoun lui dit, sous le règne de Haroun-er-Raschid : « Le prince royal est bien disposé en ta faveur. Je suis presque sûr que tu recevras de sa part un million de drachmes. » Ces paroles causèrent à Fadhl un vif mécontentement. Il répondit : « As-tu donc de la haine contre moi ? T'ai-je fait du mal ? — Non, par Dieu ! dit le précepteur. Mes paroles, au contraire, ne sont inspirées que par l'intérêt que je te porte. — Eh bien ! alors, reprit Fadhl, pourquoi viens-tu me dire : je suis sûr que tu gagneras avec lui un million de drachmes ? Dieu m'est témoin

que je ne me suis point attaché à sa personne dans l'espoir d'acquérir plus ou moins de fortune! Si je m'attache à sa fortune c'est pour que la puissance de cet anneau qui brille à mon doigt, s'étende à la fois sur l'Orient et sur l'Occident. » En effet, il ne tarda pas à obtenir l'objet de ses vœux. Fadhl-ben-Sahl fut assassiné, comme on l'a vu plus haut, l'an de l'hégire 203 (de J. C. 818). C'est au sujet de lui que le poëte a dit :

La main de Fadhl-ben-Sahl est une main que le proverbe ne saurait définir dignement.

Le dedans est le siége de la rosée (la générosité) et le dessus est le rendez-vous des baisers (de ceux qui reconnaissent sa grandeur).

Quand Fadhl étend sa main, c'est pour enrichir; quand il la lève, c'est pour exterminer.

VIZIRAT D'EL-HASAN-BEN-SAHL, FRÈRE DE FADHL-BEN-SAHL.

Al-Mâmoun donna la charge de vizir à El-Hasan-ben-Sahl après la mort de son frère Fadhl. Comme il éprouvait pour lui de la sympathie, il chercha à le consoler de la douleur que lui causait l'assassinat de son frère et épousa sa fille Bourân.[1] *Pour la célébration des noces*, le khalife se rendit avec sa famille, sa cour, ses officiers et ses émirs à Foumm-es-Soulehh près de Wâcith. El-Hasan l'y reçut magni-

[1] Ibn-Khallican, dans son Dictionnaire biographique, tom. I, pag. 137, donne la biographie de cette princesse, et dit que son véritable nom était Khadidja, tandis que Bourân n'était que son surnom. La description qu'il fait de la fête donnée par le vizir son père est conforme au récit de notre auteur, à l'exception des *battîkhs*, qu'il remplace par des بنادق (boules) de musc.

fiquement et distribua l'or et les perles avec une libéralité inouie. Il avait poussé la générosité jusqu'à faire confectionner des concombres d'ambre dont chacun renfermait à l'intérieur le titre d'une terre inscrit sur un billet. Pendant la fête, les concombres furent jetés aux convives; tous ceux qui recevaient un de ces fruits artificiels l'ouvraient et devenaient propriétaires de la terre inscrite au dedans. Cette cérémonie fut splendide et surpassa en faste et en abondance tout ce qu'on peut imaginer, à tel point qu'Al-Mâmoun accusa son vizir de prodigalité.

Au dire de tout le monde, les frais de la fête donnée à Foumm-es-Soulehh se montèrent à cinquante millions de drachmes. El-Hasan-ben-Sahl avait fait étendre par terre à la place où devait s'asseoir Al-Mâmoun une natte tressée de fils d'or et parsemée de mille perles de la première grosseur.

A cet aspect, Al-Mâmoun s'écria : « Ce diable d'Abou-Newouâs! ne pourrait-on pas croire qu'il avait vu le siége qu'on nous a préparé lorsqu'il composait ce vers :

On dirait que les bulles plus grandes ou plus petites (qui se forment sur le vin dont sa coupe est remplie) sont des graviers de perles sur une terre d'or[1]. »

On rapporte qu'un individu se présenta à la porte

[1] Ce vers a été critiqué par M. Silvestre de Sacy dans son Anthologie grammaticale, pag. 82, et dans son Commentaire sur Hariri, pag. 441. Il se trouve également cité dans le Dictionnaire biographique d'Ibn-Khallican, tom. I, pag. 137.

d'El-Hasan ben-Sahl pour solliciter une faveur et un don. Le vizir resta quelques instants sans faire attention à lui. Alors celui-ci lui écrivit sur un billet les vers suivants :

La fortune et la raison sont du nombre des avantages qui donnent de l'importance à l'homme devant la porte des princes.

Tu verras que je n'ai ni l'une ni l'autre lorsque tu m'auras regardé, illustre descendant d'une illustre famille.

Est-ce que mes habits ne te montreront pas ma misère? Est-ce que ma physionomie ne te dira pas que je suis le roi des fous?

Dieu sait assurément que tu es le seul homme qui puisse assurer le bonheur du peuple et maintenir la religion.

El-Hasan, après lui avoir fait compter mille drachmes, écrivit sur le billet les deux vers suivants :

Tu nous a pressé (de t'accorder un don); aussi la précipitation de notre générosité ne t'a offert qu'un présent modique. Mais si tu nous avais attendu, le présent n'eût pas été modique.

Prends donc le peu (que nous t'offrons), et figure-toi que tu n'as rien demandé. De notre côté, nous nous considérerons comme n'ayant point été sollicité.

El-Hasan ben-Sahl occupait le poste le plus élevé à la cour d'Al-Mâmoun, qui aimait particulièrement sa conversation. Le prince prolongeait à plaisir leurs entretiens et, chaque fois qu'il manifestait le désir de s'en aller, il le retenait, de façon que les journées d'El-Hasan se trouvaient coupées. Cette obligation de rester auprès d'Al-Mâmoun lui devint si onéreuse, qu'il renonça à se rendre au medjlis (con-

seil d'état) et envoya en son lieu et place un de ses kâtibs (secrétaires), tantôt Ahmed ben-Abi Khâled, tantôt Ahmed ben-Youssouf et d'autres. Bientôt, cédant au chagrin que lui causait la mort de son frère, il fut atteint d'hypocondrie et se confina dans son hôtel, afin de se faire donner des soins et de se séparer du commerce des hommes. Cependant, il n'en demeura pas moins le plus haut dignitaire de l'état.

Alors Al-Mâmoun confia la charge de vizir à Ahmed ben-Abi Khâled qui, à chaque instant du jour, allait remplir les fonctions de secrétaire auprès d'El-Hasan ben-Sahl. Lorsque ce dernier se rendait au palais du khalife, on le traitait avec les honneurs dus au premier personnage de la cour. À l'époque où il se retira dans son hôtel, un poëte du temps composa contre lui cette épigramme:

> La famille d'El-Hasan ben-Sahl a quitté le pouvoir sans que j'aie humecté mon gosier de sa rosée.
>
> Ne regrette pas son départ; et que Dieu fasse pleurer éternellement ceux qui le regrettent!

El-Hasan ben-Sahl mourut dans l'année 286 de l'hégire sous le règne de Moutewakkel.

VIZIRAT D'AHMED BEN-ABI KHÂLED LE LOUCHE SOUS LE RÈGNE D'AL-MÂMOUN.

Il faisait partie des mewlas (affranchis) et joignait à l'élévation de son rang une haute intelligence. Ministre habile, il était ferme, éloquent, judicieux et fin politique. Al-Mâmoun lui dit : « El-Hasan ben-Sahl a quitté la cour, je veux te faire vizir à sa place. »

Ahmed refusa cet honneur en disant : « Chef des croyants, fais-moi la grâce de ne point m'appeler au vizirat et de ne pas m'imposer l'obligation d'en prendre les fonctions. Accorde-moi seulement une position au-dessus du vulgaire, une position telle que mes amis puissent mettre en moi leurs espérances et que mes ennemis soient forcés de me craindre ; car le sage a dit : Après la prospérité, l'adversité. Cette réponse plut à Al-Mâmoun, qui lui dit : « Il faut que mon vœu s'accomplisse. » Puis il décerna à Ahmed l'investiture du vizirat.

Le khalife, avant de confier à Thaèr ben-el-Hoseïn le gouvernement du Khoraçân, avait consulté Ahmed ben-Abi Khâled et lui avait dit : « Je crains qu'il ne manque à son serment, je crains qu'il ne se révolte et ne secoue le joug de l'obéissance. » Ahmed avait répondu : « Je prends sur moi les conséquences de ce choix. » Alors Al-Mâmoun avait nommé Thaèr gouverneur du Khoraçân. Mais au bout de quelque temps, mécontent de sa conduite, il lui écrivit une lettre remplie de menaces. Thaèr envoya au khalife une réponse insolente et retrancha son nom de la kotba trois vendredis de suite. Cet acte de rébellion parvint aux oreilles d'Al-Mâmoun, qui dit à Ahmed ben-Khâled : « C'est toi qui m'as conseillé de le préposer au Khoraçân et qui t'es porté garant de mon choix. Maintenant, tu vois (ترى au lieu de مرى) qu'il a levé l'étendard de la révolte et qu'il a osé changer la kotba. Dieu m'est témoin que, si tu ne trouves

pas un moyen adroit pour réparer le mal dont tu es la cause, je te fais trancher la tête. » Ahmed lui répondit en ces termes : « Sultan des croyants, calme ton esprit. Avant peu de jours, le courrier de la poste t'annoncera la mort de Thaêr. » En effet, le vizir envoya au gouverneur du Khorâçân des présents, parmi lesquels se trouvaient des khâmikhs (espèce de mets) empoisonnés. Thaêr aimait passionnément les khâmikhs; il en mangea et mourut sur-le-champ.

Suivant une autre version, aussitôt que Thaêr fut nommé wâly du Khorâçân, Ahmed ben-Abi Khâled imagina la perfidie suivante : il donna en présent au nouveau gouverneur un esclave auquel il dit, en lui remettant du poison : « Lorsque Thaêr violera la kotba, tu jetteras ce poison sur un des mets qu'il aime le plus. » L'esclave obéit. Le jour où Thaêr retrancha de la kotba le nom d'Al-Mâmoun, il lui servit un khâmikh empoisonné. Thaêr en mangea et fut frappé d'une mort subite. Quelques jours après, le khalife recevait la nouvelle par le courrier de la poste. Cet événement fut une des principales causes qui augmentèrent la puissance d'Ahmed ben-Abi Khâled. Il mourut de mort naturelle l'an 210 de l'hégire.

VIZIRAT D'AHMED BEN-YOUSSOUF BEN-EL-KASM.

Il était du nombre des mewlas (affranchis). C'était un ministre d'un mérite remarquable, qui joignait le don de la poésie à une instruction solide. Il avait un

jugement droit et connaissait à fond les règles de la politique, ainsi que les devoirs des rois.

On dit qu'à la mort d'Ahmed ben-Abi Khâled, Al-Mâmoun consulta El-Hasan ben-Sahl pour savoir à quel personnage il devait décerner le vizirat. El-Hasan lui désigna Ahmed ben-Youssouf et Abou Abbâd ben-Yahya, en disant : «Il n'y a personne qui connaisse le caractère du prince des croyants mieux que ces deux hommes. — Eh bien! dit le khalife, choisis l'un d'eux.» El-Hasan ayant choisi Ahmed ben-Youssouf, Al-Mâmoun lui confia le vizirat.

Le khalife demandait un jour à Ahmed ben-Youssouf des renseignements sur un homme. Ahmed ben-Youssouf lui vanta ses belles qualités. Alors le khalife répondit : «Tu fais son éloge, malgré la mauvaise opinion que tu as de lui, et quoiqu'il soit ton ennemi.» Ahmed reprit : «C'est parce que ma position à ton égard ressemble à ce qu'a dit le poëte :

Je te paye des bienfaits que tu as répandus sur moi en te disant la vérité sur mes amis comme sur mes ennemis ;

Car, lorsque tu me consultes, je te préfère à moi-même.

On cite de ce vizir quelques beaux vers, entre autres ceux-ci :

Mon cœur t'aime, ô désir de mon cœur, et déteste ceux qui t'aiment,

Parce que je voudrais être seul à t'aimer. Plût à Dieu que je connusse les dispositions de ton cœur!

Le jour de nourouz (premier jour de l'an), il en-

voya à Al-Mâmoun un présent de la valeur d'un million de dinars, accompagné de ces deux vers :

L'esclave a des devoirs à remplir. Il doit s'en acquitter, quelle que soit la grandeur, quels que soient les mérites de son maître:

N'offrons-nous pas à Dieu les hommages qui lui sont dus? Et, quoiqu'il puisse s'en passer, ne daigne-t-il pas les agréer?

Al-Mâmoun dit à cette occasion : «Un homme d'esprit fait les cadeaux avec grâce.»

Voici la cause de la mort d'Ahmed. Un jour qu'il était venu voir le khalife au moment où il avait au-dessous de lui une cassolette allumée, celui-ci ordonna à ses esclaves de la placer au-dessous du vizir pour lui faire honneur. Mais les ennemis d'Ahmed rapportèrent au khalife qu'il avait dit : «Quelle est cette économie de parfums? Ne m'en offre-t-il pas qui ont déjà brûlé?» Ce propos mécontenta Al-Mâmoun, qui s'écria : «Eh quoi! Il nous accuse d'avarice! Il sait pourtant que notre dépense de chaque jour se monte à six mille dinars. En lui offrant la cassolette qui brûlait au-dessous de mes vêtements, je n'avais pas d'autre intention que de lui rendre hommage.» Une autre fois, comme Ahmed entrait chez le khalife, celui-ci avait encore sous sa pelisse une cassolette allumée. «Jetez, dit-il à ses esclaves, de l'ambre dans une cassolette que vous placerez au-dessous de lui; mais ayez soin d'en boucher les ouvertures de manière à comprimer la fumée de l'encens.» Les esclaves exécutèrent son ordre. Ahmed eut la patience de garder le silence jusqu'à ce que, suffoqué par la fu-

mée, il s'écria : « Je me meurs ! je me meurs ! » Les esclaves débouchèrent la cassolette. Mais le vizir avait perdu connaissance. *Quand il eut repris l'usage de ses sens*, il retourna à son hôtel, où il resta plusieurs mois souffrant d'un asthme qui l'emporta au tombeau.

Suivant un autre récit, Ahmed aurait été banni de la cour pour une sortie inconvenante contre Al-Mâmoun et serait mort du chagrin que lui causa cette disgrâce.

VIZIRAT D'ABOU ABBÂD TSABIT BEN-YAHYA BEN-YAÇAR-ER-RÂZY (DE REY).

*C'était un ministre habile dans les mathématiques. Il était d'un caractère vif, emporté et brutal. Lorsque Al-Mâmoun le voyait arriver, il récitait, dit-on, ce vers de Dihbal[1] :

On dirait que la guerre s'élance avec fureur du couvent d'Héraclius (دير هرقل), traînant après elle les chaînes destinées aux captifs.

Quelqu'un dit à Al-Mâmoun que le poëte Dihbal avait composé contre lui une satyre. Il répondit : « Comment serais-je à l'abri de la critique d'un homme qui a osé critiquer Abou Abbâd ? » En d'autres termes : « Comment un poëte qui a satyrisé l'emportement, la rage et les fureurs d'Abou Abbâd, craindrait-il de lancer contre moi les traits de la

[1] Ibn-Khallican nous a transmis la biographie de ce poëte spirituel, et Hadji Khalfa nous apprend qu'il reste de lui un diwan ou recueil de poésies, composé de kacidè (*odes*) et de poésies légères.

satyre, lorsqu'il connaît la douceur de mon caractère et mon penchant à la clémence? »

Le vizir Abou Abbâd était violent et irascible. Lorsqu'il se mettait en colère contre une personne qui était en sa présence, il lui lançait son encrier à la tête ou l'accablait d'injures et d'outrages. Le poëte Ghâleby vint un jour le trouver et lui récita les vers suivants :

Lorsque nous faisons arrêter nos montures auprès du vizir pour implorer sa générosité, il nous fait des présents.

La meule du gouvernement de l'Imâm s'appuie sur Tsâbit (*le poëte joue sur les mots* تثبت, *s'appuyer et* ثابت, *Tsâbit, nom du vizir*); et Tsâbit a fait déborder sur nous la justice et la bienfaisance.

Il accueille avec une hospitalité et une libéralité sans bornes les arrivants (ceux qui viennent se soumettre); mais les rebelles, il les reçoit avec la lance et le sabre indien.

C'est un homme qui ne s'est jamais lassé d'être charitable et prodigue pour ses semblables. C'est un homme qui n'a jamais cessé d'ouvrir son cœur à la bonté et d'être secourable.

Quand il fut arrivé aux mots في جوده, il s'arrêta tout court et fut saisi d'un tremblement général; puis il répéta plusieurs fois في جوده. Abou Abbâd, impatienté, s'emporta et dit : « Eh bien! scheikh, dis : قرنانا (cocu) ou صفعانا (claqué), et laisse-nous tranquille! » Tous les assistants partirent d'un éclat de rire tel que le vizir, oubliant son dépit, se laissa gagner par l'hilarité générale. Alors Ghâleby termina son vers par le mot معونا (secourable) et reçut un présent.

VIZIRAT D'ABOU ABD ALLAH MOHAMMED BEN-JEZDAD BEN-SOUÏÂD.

Abou Abd Allah fut le dernier vizir d'Al-Mâmoun. Tous ses parents, nés dans le Khorâçân, quittèrent la religion des mages pour embrasser l'islamisme, et parvinrent aux emplois les plus élevés sous les khalifes. Souïâd fut le premier d'entre eux qui adopta la foi de Mahomet. Comme il perdit son père dès sa plus tendre enfance, sa mère le confia à un kâtib de la Perse. Il fit des progrès rapides dans toutes les sciences qu'on enseignait dans le pays et fut attaché, pendant quelque temps, au divan de Merou.

Un jour qu'il pleuvait, les kâtibs et les naïbs ne s'étaient point rendus à l'heure ordinaire chez le président du divan. Souïâd, grand-père du vizir Mohammed, était le seul présent. Le président du divan eut besoin de faire un calcul. Mais il n'y avait point là de kâtib à sa disposition. Alors il se mit lui-même à faire l'opération, et en écrivit une partie. Bientôt se sentant pris d'une envie de dormir, il se retourna et aperçut Souïâd : « Garde-moi, lui dit-il, ces papiers jusqu'au moment où je me réveillerai. » Puis il s'endormit. Souïâd prit le calcul, l'acheva et le recopia avec soin et de sa plus belle écriture, sans commettre la moindre erreur. Quand le chef du divan se fut réveillé, il demanda le calcul à Souïâd, qui le lui remit. En le voyant terminé et parfaitement mis au net, il dit : « Jeune homme, qui est-ce qui a fait ce travail? » « C'est moi, répon-

dit Souïâd.» «Tu sais donc bien écrire?» «Oui, ajouta Souïâd.» Alors le président du divan lui ordonna de prendre la corbeille dans laquelle il mettait ses calculs, les souches de son administration et, en général, tout ce qu'il aimait à garder; puis il lui assigna une pension alimentaire. Souïâd eut un avancement rapide, et parvint à une fortune considérable et à un rang éminent.

Quant à Mohammed, il reçut une éducation brillante et devint habile dans toutes les sciences. Al-Mâmoun le prit pour vizir et se reposa sur lui du fardeau des affaires. Mohammed était un poëte éloquent. Voici des vers de sa composition :

Les cœurs ont été troublés par ses œillades; et elle a trahi en amour celui qui ne la trompait pas.

Elle prétend que j'en aime une autre qu'elle. Comment *cela se pourrait-il?* Mes yeux ne voient point d'autre qu'elle.

O toi dont l'amour, caché et embusqué dans mon cœur, y a remplacé la vie!

O toi qui prétends que je suis infidèle! (et cela est impossible à celui qui t'aime)

Prends mon engagement de mes yeux et de mon regard. D'ailleurs ta beauté est pour toi un sûr garant que je suis fidèle.

A la mort d'Al-Mâmoun, Mohammed occupait encore le vizirat.

Fin du règne d'El-Mâmoun et de l'histoire de ses vizirs.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Séance du 13 mars 1846.

Sont nommés membres de la Société :

MM. d'Artigues ;

Maximilien Müller (Ph. D.) ;

Wüstenfeld, professeur à Gœttingen ;

Amyot, avocat à la cour royale de Paris.

On donne lecture d'une lettre de M. Rousselle, qui informe la Société que M. le ministre de l'instruction publique a accordé à M. Pavie la permission de faire un cours public et gratuit de sanscrit, dans une des salles de la Société.

M. de Longpérier donne des détails sur une inscription phénicienne déposée au musée de Marseille ; le conseil décide que le secrétaire de la Société s'adressera au conservateur des antiques du musée de Marseille, pour lui demander une empreinte de la pierre.

M. Mohl communique au conseil des dessins d'antiquités assyriennes découvertes par M. Rouet.

La commission du Journal fait un rapport sur la proposition d'échange du Journal asiatique avec le *Heraldo*. Elle ne croit pas qu'un journal politique rentre assez dans les attributions de la Société pour justifier l'échange.

Les ouvrages suivants sont offerts :

Par l'éditeur : *Macrizi's Geschichte der Copten von Wüstenfeld* (en arabe et en allemand). Gœttingen, 1845, in-4°.

Par M. Duprat : *Bibliothèque de M. de Sacy*, tom. II, in-8°, 1846.

Par l'auteur : *Manuel pratique de la langue chinoise*, par Louis Rochet. Paris, in-8°, 1846.

BIBLIOGRAPHIE.

TARIKHI-ASHAM. — *Récit de l'expédition de Mir-Djumlah au pays d'Assam*, traduit sur la version hindoustani de Mir-Huçaini par Théodore PAVIE. Paris, Benjamin Duprat; 1 vol. in-8°.

Si quelque ouvrage traduit d'un idiome oriental peut se flatter d'être accueilli avec empressement et avec curiosité, c'est sans contredit celui dont le titre précède. En effet, c'est, du moins nous croyons pouvoir l'affirmer, le premier morceau d'histoire musulmane dont nous devions la connaissance à l'étude de la langue hindoustani. Nous apprenons par là, d'une manière certaine, que la littérature hindoustani se recommande à l'attention des hommes sérieux et zélés pour la science, par d'autres productions que des contes et des divans. Nous acquérons, de plus, le récit détaillé d'un des faits les plus importants qui ont signalé le long règne d'Aurengzeb; et ce qui rend ce récit plus curieux et plus digne de foi, c'est que nous le devons à un témoin oculaire, Véli Ahmed Chéhab-eddin Talich. Cet auteur, attaché à la personne du navab Oumdet-ul-Mulc Mir Saïda Roustani, plus connu sous le nom de Mir Djumleh Mouazhhem Khan, a suivi le général mongol dans son expédition, si brillante d'abord, si désastreuse ensuite. Dans le cours de son ouvrage, il parle quelquefois de lui-même, en se désignant à la troisième personne par l'expression *bendèh*, l'esclave, usitée en pareil cas.

Si l'on admettait une conjecture proposée par M. Pavie[1], l'original persan de l'Histoire d'Assam existerait dans un ouvrage intitulé *Alemguir-Nameh*, et dont H. Vansittart publia, en 1785, un intéressant extrait dans le premier volume des *Asiatick Miscellany*[2]. Plusieurs raisons très-graves viennent

[1] Préface, pag. XXIV.

[2] Pages 453-481. Cet extrait est accompagné d'une traduction anglaise qui a été reproduite dans le second volume des *Asiatick Researches*. M. Pavie

contredire cette hypothèse : 1° le titre et le contenu des deux ouvrages sont tout à fait différents ; en effet, l'un est intitulé *Tarikhi-Acham*, et renferme seulement le récit de l'expédition de Mir-Djumleh ; l'autre, comme son titre l'indique, est consacré à l'histoire d'Alemguir ou Aurengzeb. Les noms des deux auteurs ne se ressemblent pas plus que les titres de leurs ouvrages : l'un s'appelle Mohammed-Cazhim et l'autre Véli-Ahmed-Chéhab-eddin-Talich. Il est vrai que M. Pavie a cru lever cette difficulté en supposant que, dans Mohammed-Cazhim, il fallait reconnaître Véli-Ahmed, désigné par un *nom de religion*. Mais cette conjecture me paraît tout à fait inadmissible. Enfin, une troisième raison qui vient s'opposer à l'identité de la chronique d'Assam et de l'*Alemguir-Nameh*, c'est l'examen même des deux ouvrages.

J'ai pu faire cet examen, pour des portions assez considérables de l'*Alemguir-Nameh*, sur deux exemplaires de cette chronique qui existent à la Bibliothèque royale [1], et j'ai acquis la preuve que la rédaction de l'histoire d'Aurengzeb présentait de nombreuses différences avec celle de la chronique d'Assam. A moins qu'une comparaison minutieuse des deux ouvrages, comparaison à laquelle d'autres occupations m'ont empêché de me livrer, ne vienne démontrer le contraire, je resterai convaincu que Mohammed-Cazhim a eu connaissance de la relation de Chéhab-eddin-Talich, et qu'il s'en est aidé dans la composition de son livre, sans cependant s'astreindre à reproduire la marche de sa rédaction, et sans s'interdire la faculté de puiser ailleurs des détails complémentaires. Pour mettre le lecteur à même de juger de la justesse de cette assertion, je rapporterai le texte et la traduction de plusieurs passages de l'*Alemguir-Nameh*, en les rapprochant des passages correspondants de la chronique d'Assam, d'après la version de M. Pavie.

a commis une erreur bibliographique assez grave, en disant que Langlès a donné, dans le Journal asiatique de Paris, une version française de l'extrait publié par Vansittart. Langlès a seulement ajouté quelques notes à la traduction de cet extrait insérée dans les Recherches asiatiques.

[1] Mss. persans, n° 4 du fonds Gentil et n° 9 du fonds Polier.

راجه آشام از صدمهٔ بلارك قهر وانتقام مجاهدان جنود اسلام
بیمناك وهراسان گشته در مقام اصلاح کردار ناهنجار وتمهید
مرام اعتذار در آمده وکیلی با معذرت نامه نزد خان خانان
فرستاده اظهار نمود که چون بیم نراین زمین دار کوچ بهار
که بامن سمت خصومت دارد در ایام شورش وانقلاب دست
تعرض بولایات پادشاهی دراز نموده ولایت کامروپ را که در
قدیم الایام بآشام تعلق داشت می خواست متصرف شود من
اورا از تصرف آن باز داشتم وآن حدودرا بحیطهٔ ضبط آوردم
الحال هرکس باین صوب معین شود این ولایات را بتصرف او
بسپارم خان خانان باقتضای صلاح اندیشی در آن وقت
بظاهر معذرت او در پذیرفت ووکیل را خلعت داده بباز
گردانید ورشید خان را با سید نصر الدّین خان وسید سالار
خان واغر خان وجمعی دیگر تعیین نمود که رفته ولایات
پادشاهی را بنابر قرار داد آشامیان تصرف کنند ودرین اثنا
بیم نراین نیز مغلوب جنود رعب وخوف گردیده درخواست
عفو تقصیر خودرا وکیلی فرستاد از آنجا که تادیب وگوشمال
او لازم ومهم بود خان خانان بجواب آن خسران مآب نه
پرداخت وفرستاده را رو نداده مقید ومحبوس ساخت وراجه
سجان سنگه بندیله را با فوجی از بندهای پادشاهی ومیرزا
بیگ کس خودرا بایك هزار سوار از تابینان خویش به تنبیهٔ
آن عقاوت شعار وتسخیر ولایات کوچ بهار معین ساخت

TRADUCTION DE L'EXTRAIT PRÉCÉDENT.

Le rajah d'Assam, redoutant le choc du sabre de la violence et de la vengeance des champions des troupes musulmanes, chercha

à corriger ses actions irrégulières et à présenter des excuses. Ayant donc envoyé auprès du khan des khans un député chargé d'une lettre d'excuses, il lui fit dire : « Comme, à l'époque des troubles et des révolutions, Pem-Narayan, prince du Coutch-Béhar, qui vit avec moi en ennemi, avait étendu la main de l'hostilité sur les contrées impériales, et qu'il voulait s'emparer de la province de Camroup, qui dépendait anciennement du royaume d'Assam, je l'ai empêché de faire cette conquête, et j'ai réduit ce pays sous ma domination. Maintenant, quiconque sera envoyé de ce côté, je remettrai en son pouvoir la contrée de Camroup. » Le khan des khans, guidé par le désir de la paix, accueillit alors, en apparence, les excuses du rajah, et renvoya le député, après lui avoir donné un *khilat*. Il désigna Réchid-Khan, le seid Nasr-Eddin-Khan, le seid Salar-Khan et Aghir-Khan, etc. pour aller occuper les contrées impériales, suivant ce qui avait été fixé par les Assamiens.

Sur ces entrefaites, Pem-Narayan, ayant aussi été vaincu par les troupes de la crainte et de la terreur, envoya un ambassadeur pour demander le pardon de sa faute. Comme son châtiment et sa punition étaient absolument nécessaires, le khan des khans ne daigna pas s'occuper de répondre à ce misérable. Il n'accorda pas d'audience à l'envoyé, et le fit enchaîner et mettre en prison. Puis il désigna, pour corriger cet infortuné prince et conquérir le pays de Coutch-Béhar, le rajah Soudjan-Singh-Bendilch, avec une troupe de serviteurs de l'empereur, ainsi que Mirza-Beig, un de ses officiers, avec mille cavaliers choisis parmi ses propres serviteurs.

TRADUCTION DU PASSAGE CORRESPONDANT DU *TARIKHI-ACHAM*.

La troisième année du règne d'Aurangzeb, l'an 1071 de l'hégire (1660), le navab ordonna à Réshid-Khân d'aller, avec ses troupes et celles de quelques amirs, enlever le pays de Kâmroup des mains de ces misérables; d'autre part, il fit marcher le râdja Soudjân-Singh, à la tête d'une division de l'armée impériale, vers le Cotch-Bahâr, pour qu'il châtiât le roi de cette contrée. Enfin, l'un des officiers du navab Mirza-Bég-Shoudjâhi se joignit à Soudjan-Singh avec mille cavaliers. Sur ces entrefaites, un envoyé de Pêm-Narâyan, roi du Kotch-Bahâr, porteur d'une lettre de recommandation d'un des amirs qui jouissaient d'une grande autorité à la cour et d'une haute faveur au palais du sultân, vint demander pardon pour les fautes de son maître. Sans même lire sa lettre, le

navab donna l'ordre suivant : « Que l'on mette cet envoyé en lieu sûr, après l'avoir conduit dans la prison, qui est la salle du festin pour les captifs, qu'on lui fasse avaler mille coups de fouet, ou, s'il le préfère, cette lettre même dont il est porteur. Aiguillonné par l'ardent désir de se tirer d'un si mauvais pas, l'envoyé vit dans cette fatale lettre un frais morceau; la circonstance lui élargit les entrailles, et il remplit la seconde des deux conditions imposées par le navab. C'était pour lui le prix du salut : fermant les yeux, il avala, comme une seule bouchée, la lettre, cause de ses maux, dans un accès de tristesse et d'angoisse. Cela fait, il put vivre en paix et à son aise dans la prison.

Il est facile de voir combien ces deux passages diffèrent l'un de l'autre, par l'étendue comme par l'ordre des détails. D'un côté, Mohammed-Cazhim parle d'une ambassade du rajah d'Assam, que Chehab-eddin-Talich a passée sous silence; de l'autre, il glisse avec rapidité sur le traitement que le khan des khans fit subir à l'envoyé du Coutch-Behar, et qui est raconté avec détail dans la Chronique d'Assam. La même diversité se remarquera, à un degré encore supérieur, dans les deux morceaux suivants, que je me contente de rapporter, sans signaler toutes les différences qu'ils présentent avec le *Tarikhi-Acham*.

وچون معظم خان با افواج ظفر قرین بموضع بری تله که
سرحد ملک پادشاهی است رسیده در صدد استکشاف احوال
طرق ومسالک از سرحد ملک پادشاهی بولایت کوچ بهار شد
از تقریر ماهیت دانان آن سرزمین چنین بوضوح انجامید
که سه راه مسلوک مشهور بولایت مذکور هست یکی از سمت
ولایت مورنگ ودیو از جانب ملک پادشاهی از جملهٔ آن دو راه
باث دوار است وآن عبارت از دربندی است محکم اساس که
بر بالای بندی عریض مرتفع که باصطلاح اهل آن ملک آل
می گویند از قدیم الایام ساخته شده وشهر کوچ بهار با برخی
از پرگنات محصور است بآن بند عالی ودورش بیست وچهار

کروه است وبر بالای آن بند از همه طرف جنگلی هست انبوه
از درخت بانس وبید ودیگر اشجار بلند تنومند وشاخهای
آنها بنوعی برهم یافته شده که مور از آن بدشواری عبور تواند
نمود چند جا بر آن بند حصانت پیوند در ودربند در کمال
استحکام ساخته وتوپهای بزرگ وزنبورک وضرب زن ودیگر
ادوات پیکار چیده شده مردان کار وحراست پیشگان هشیار
بمحافظت هریک معین اند وبزرگترین آن دربندها بنک
دوار است که راه مذکور از سمت محاذی آن سر بر می آرد وبا
وجود آن جنگل بر خطر خندقی عمیق پهناور بر دور آن
دربند حفر نموده اند وراه متعارفی که از آن بولایت کوچ بهار
تردد می شود همین است واگر دربند مذکور مفتوح شود تا
معمورهٔ کوچ بهار دیگر عایقی در راه نیست لیکن فتح آن
باسانی میسر نمی شود وطریق دیگر راه گهورنا گهات است که
بربنگاماتی اتصال یافته وعرض آن بند در آن طرف کمتر است
لیکن در آن راه نالهای عظیم عمیق دشوار عبور وجنگلی
خطرناک صعب المرور است که از تشابک شعبهای اشجارش
هوای آن وادی در زمهریر است وکثرت درختان خارداریش
بادرا هنگام عبور دامنگیر وسوای این طریق سه گانه مشهور راهی
دیگر از سمت ملک پادشاهی نشان داده‌اند که آل آن طرف
عرض وارتفاعش از دیگر اطراف کمتر است لیکن تا معمورهٔ
کوچ بهار همه جا جنگلی انبوه پر نی دارد که بیم نوایب ازین
راه که احتمال عبور موکب منصور از آن راه دور می دانست
چنانچه بایست بمحافظت آن نه پرداخته بود وباستظهار صعوبت
آن بیشه خاطر ازین اندیشه جمع ساخته

VERSION DE MOHAMMED-CAZHIM.

Lorsque Monazzhem-Khan, accompagné des troupes victorieuses, fut parvenu à l'endroit nommé Bari-Telèh, qui forme la frontière de l'état impérial, il résolut de s'informer des chemins et des routes qui conduisaient de ce lieu à la contrée de Coutch-Béhar. On apprit, par le rapport de gens bien au fait de l'état du pays, qu'il existait trois chemins pratiqués et connus conduisant dans ce royaume, le premier par le pays de Mourang, les deux autres par les possessions impériales. L'un de ceux-ci est le chemin de Bagadvar. Ce nom désigne une citadelle extrêmement forte, qui a été construite anciennement sur une chaussée large et élevée, que les habitants de ce royaume appellent métaphoriquement *Al*. La ville capitale du Coutch-Béhar, ainsi que quelques districts, est entourée par cette haute chaussée, dont le circuit est de 14 kurouh (environ 18 milles[1]). Sur cette chaussée, de tous côtés, se trouve un djungle considérable, formé de bambous, de saules et d'autres arbres élevés et épais, dont les branches sont tellement entremêlées, qu'une fourmi pourrait difficilement passer à travers. En plusieurs endroits, sur cette chaussée bien fortifiée, on a disposé des passages et des citadelles très-solides, et on y a rassemblé de grands canons, des *Zenbourehs* (pièces de campagne) et d'autres instruments de guerre. Des hommes d'action, des gardiens vigilants et prudents sont préposés à la garde de chacun *de ces postes.* La plus considérable de ces citadelles est Bagadvar, en face de laquelle commence le chemin susdit. Outre ce djungle rempli de dangers, on a creusé, autour de ce château, un fossé profond et large. Le chemin de Moutéarmi, par lequel on va dans le pays de Coutch-Béhar, est le même qui vient d'être décrit. Si la citadelle en question était conquise, on ne rencontrerait aucun autre obstacle sur la route jusqu'à la capitale du Coutch-Béhar; mais cette conquête ne serait pas exécutée facilement.

[1] Mohammed-Cazhim parle encore de cette chaussée dans la description du Coutch-Béhar. On appelle, dit-il, ce qui est situé en dedans de la chaussée Bhatar-bend, et ce qui est situé en dehors, Bahar-bend : آنچه از آن ولایت در اندرون بند واقع است آنرا بهتر بند وخارج آنرا باهر بند گویند

L'autre chemin est celui des Ghountaghatt, qui mène à Rengamatti. La largeur de cette chaussée, de ce côté-là, est moins considérable. Mais on y trouve des rivières profondes et difficiles à traverser, et un djungle dangereux et malaisé à franchir. Les rameaux des arbres de ce djungle sont tellement entremêlés les uns aux autres, que l'air de cette vallée est comme enchaîné; ses nombreux arbustes épineux arrêtant le vent au passage. Outre ces trois (*sic*) chemins bien connus, on indiqua un autre chemin qui traversait le royaume impérial, et dont la chaussée était inférieure aux autres, en largeur et en élévation. Mais elle est partout couverte, jusqu'à la capitale du Coutch-Béhar, par un djungle considérable et rempli de roseaux. Pém-Narayan ne s'était pas occupé, comme il le fallait, de la garde de ce chemin, parce qu'il regardait, comme une chose impossible, le passage de l'armée victorieuse par cet endroit. Il avait donc tranquillisé son esprit du souci que pouvait lui inspirer ce côté, comptant sur les obstacles que présentait la forêt.

II[1]. Parmi les fruits qui croissent dans le royaume d'Assam, on remarque le manguier, le bananier, le kehtel, l'orange, le citron, le limon, l'ananas. Le punialeh, qui est une variété du mirobolan, est tellement agréable au goût, dans cette contrée, et possède une saveur si douce, que ceux qui en ont une fois mangé lui donnent la préférence sur la prune. Le royaume d'Assam produit aussi, en grande quantité, la noix d'Arec, le saadj (malabathrum), des cannes à sucre rouges, noires et blanches, excellentes et d'un goût très-agréable, des racines de gingembre sans fibres, des feuilles de bétel. La force de la végétation des plantes et les excellentes propriétés du terrain sont extrêmement remarquables. Toutes les graines que les Assamiens sèment et tous les arbrisseaux qu'ils plantent réussissent à merveille. Dans les environs de Kergaon se voient aussi de petits abricotiers et des grenadiers; mais, comme ils croissent naturellement et n'ont pas reçu de culture ni de greffe, leurs fruits sont à dédaigner.

Le produit principal de cette contrée consiste en riz et en mach (*phaseolus max* L.). La lentille y est très-peu commune, et l'on n'y sème point de froment ni d'orge. On y recueille une soie très-belle et semblable à celle de la Chine; mais on n'en travaille que la quantité nécessaire aux habitants et qui n'est pas considérable.

[1] Le texte de ce morceau ayant été donné par Vansittart (*loc. laud.* pag. 462 et suiv.), j'ai jugé inutile de le reproduire.

Les Assamiens tissent de belles étoffes de soie ou de velours, et d'autres, que l'on appelle tat-bend, et qui sont une sorte de robes de soie. Le sel est rare et cher dans ce pays; il s'en forme au pied de quelques montagnes, mais il est amer et a un goût piquant. On fabrique aussi un sel extrêmement amer avec le bananier. Dans les montagnes qu'habite le peuple des Nangs, on trouve, en grande quantité, une espèce d'aloès très-précieuse. Chaque année, une troupe de cette peuplade apporte de l'aloès à Assam, et l'échange contre du sel et du blé.

La tribu qui habite dans ces montagnes est éloignée, à une distance de bien des parasanges, de la contrée de l'humanité, et complétement privée de la parure des attributs et des qualités qui distinguent l'homme. Les membres qui la composent restent nus depuis les pieds jusqu'à la tête. Ils mangent les chiens, les chats, les serpents, les souris, les fourmis, les sauterelles et tous les animaux de cette espèce qu'ils rencontrent. Dans les montagnes de Kamroup, de Sadia et de Lakhokar, on trouve aussi une belle qualité d'aloès qui flotte sur les eaux[1]. Le daim musqué existe dans la plupart de ces montagnes. La contrée située au nord du fleuve Brahmapoutra, et que l'on appelle *Outtarkol*, est extrêmement florissante. Le poivre et la noix d'arec y croissent en grande abondance. La culture y est plus considérable que dans le Dakkhankol; mais, comme les djangles et les endroits d'un accès difficile sont en plus grand nombre dans le Dakkhankol, les princes d'Assam, conformément aux intérêts de leur royaume, ont fait de cette der-

[1] Cf. le savant Discours préliminaire placé par M. Reinaud en tête de sa traduction de la Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine, tom. I, pag. xl, lii. Richardson a confondu, dans son Dictionnaire persan (art. قمارى), l'aloès du pays de Camroun ou Camroup avec une autre espèce d'aloès, dont il est fréquemment question dans les auteurs arabes et persans; et cette erreur l'a fait tomber dans une autre, en lui faisant confondre le pays de Camroup, situé à l'extrémité N. E. de l'Inde, avec le cap Comorin. Ces deux espèces d'aloès, ainsi que les pays qui les produisent, sont soigneusement distingués par Abou-Zeid-Haçan. (*Relation des voyages*, etc. tom. I, pag. 97 et 135.) J'ai dit plus haut que l'aloès comari est souvent mentionné dans les auteurs arabes et persans; il suffira d'en citer quelques exemples: وكانت المباخر عابقة منها العود الصنفى والقمارى فى المجلس. «Il y avait dans la salle des cassolettes odoriférantes où brûlait l'aloès sanfi. (Voyez, sur cette espèce d'aloès, Edrisi, trad.

nière province le lieu de leur habitation, le centre de leur résidence et y ont établi leur capitale. Dans l'Outtarkol, entre le fleuve (Brahmapoutra) et le pied des montagnes, qui forment une région froide et portent de la neige, la distance varie selon les endroits. Elle n'est pas moindre de 15 kurouh, et ne dépasse pas 45 de ces mesures. Les habitants de ces montagnes sont forts, d'une haute stature, et ont un extérieur remarquable. Leur visage, comme celui de tous les habitants des pays froids, est rouge et blanc. Les arbres et les fruits des contrées froides croissent dans ces montagnes.

Dans le district du château de Djamdarah, non loin de Gowahti, est une montagne que l'on appelle le pays de *Dérmy*. Tous les habitants de ces montagnes se ressemblent dans leur conduite, leurs coutumes et leurs discours. On les distingue par les noms des tribus, des localités et des habitations. Dans la plupart de ces montagnes, on trouve le musc, le *cathas* (*bos grunniens*), le *bhout*, le *péri* et une espèce de cheval de montagne que l'on appelle *kout* et *tanken*[1]. On y recueille l'or et l'argent par le lavage du sable des

de M. A. Jaubert, tom. I, pag. 85, et l'aloès comari, *Analecta arabica inedita*, pag. 102 : زعود قماری یکی تخت کرد : « Il fabriqua un trône d'aloès comari » (Firdousi, édition de M. Mohl, tom. II, pag. 44) ; . . . . . . طبقهای زرین..... مشحون.....بعود قماری « ....des plateaux d'or remplis d'aloès *comari*. » (Mirkhondi, *Historia Gasnevidarum*, pag. 50.) Je ferai observer, avant de finir cette note, que Klaproth a commis une erreur presque aussi grave que celle de Richardson, en assimilant le nom de قمار Comar, donné par les Arabes au cap Comorin, avec celui de قامرون Camroun (et non, comme il écrit, قمارون), par lequel on désigne le pays de Camroup. (*Mémoires relatifs à l'Asie*, tom. II, pag. 427.)

[1] Mohammed-Cazhim a déjà parlé du bhout, du *péri* et du *tanken*, dans sa Description du Boutan. On y trouve, dit-il, de petits chevaux que l'on appelle *tanken* et *kout*, le musc, le *bhout*, qui est une espèce de drap de laine, et le *péri*, étoffe grossière et couverte de poils, tissée de fils, et qui sert de tapis : واسپان مختصر که آنرا تانکن وگوت گویند ومشک وبهوت
که قسمی از پشمینه است وپری که پارچه کلفت ایست پرزدار
منسوج از ریسمان که بکار فرش می آید در آنجا هم می رسد

rivières[1]. Dans tout le reste du pays d'Assam, on obtient de l'or par le même procédé. Cela constitue un des produits de la contrée[2]. On dit que douze mille Assamiens, ou, d'après un autre récit, vingt mille sont occupés à laver ce sable aurifère. Il est fixé que chacun de ces hommes doit donner, chaque année, au radjah un *tolah* d'or.

[1] Mohammed-Cazhim avait dit précédemment la même chose du royaume de Bhoutant : ونقره وطلا نیز قلیلی از ریگ جوی پیدا می شود

Puisqu'il est ici question de l'or charrié par les fleuves de l'Inde, je dirai que, malgré toute l'admiration que je professe pour la profonde érudition et les immenses lectures de M. Quatremère, je ne crois pas pouvoir partager l'opinion de cet illustre savant sur les mines du même pays. Selon M. Quatremère, « l'Inde ne possède pas de mines de ce métal (l'or), ou, du moins, ses habitants ont eu le bon esprit de ne pas les exploiter. » (*Mémoire sur le pays d'Ophir*, pag. 13 du tirage à part.) Mais on lit dans Mirkhond : « Dans les divers cantons du pays de Soumenat, il y avait quelques mines d'où l'on tirait de l'or pur : ودر نواحی آن ولایت چند کان بود که زر خالص از آنجا حاصل می شد. (Mirchondi, *Hist. Gaznevidarum*, pag. 61.) Et dans Firichtah, à propos du même pays : « Quoique on ne voie plus à présent de traces de ces mines, il peut se faire qu'elles aient existé dans ce temps-là, et qu'elles soient négligées maintenant. Il y en a beaucoup d'autres qui se trouvent dans le même cas. » اما درین وقت اثری از آن کانها پیدا نیست میتواند بود که در آن وقت بوده باشد ودرین زمان برطرف شده است واینچنین بسیار می شود. (*Apud* Wilken, *ibid.* pag. 119, n. 113.) A ces deux passages, il en faut joindre un troisième du marchand Soleiman (*Relation des voyages*, tom. I, pag. 77), et un autre de Maçoudi (cité par M. Reinaud, *opus sup laud.* tom. II, pag. 17, note 57). On peut rapprocher ces divers témoignages d'un passage de Birouni, où cet auteur assure qu'on nommait le château de Baroua, situé à une petite distance de Soumenat, *le Baroua d'or*, باروی الذهبیة, dénomination qui permet de supposer qu'il existait une mine d'or dans le voisinage. (Voy. les Fragments arabes et persans relatifs à l'Inde, par M. Reinaud, pag. 120, note 2.)

[2] Si l'on en croit Tavernier (éd. de Rouen, tom. IV, pag. 183), le royaume d'Assam possède aussi des mines d'or, d'argent, d'acier, de plomb et de fer. Il ajoute que les mines d'or et d'argent sont situées du côté du midi ; que ces mines, ainsi que celles de plomb, d'acier et de fer, appartiennent au roi, qui, pour ne pas fouler ses sujets, n'y fait travailler que par des esclaves achetés de ses voisins.

VERSION DE CHEHAB-EDDIN-TALICH.

I. Quand les troupes aguerries du navab arrivèrent à Barè-Talè, les femmes du sérail et les esclaves de la suite de sa hautesse se retirèrent à Ghor'è-Ghatt' avec d'abondantes provisions. Alors on déclara à sa hautesse qu'on ne connaissait que trois routes conduisant à la capitale du Cotch-Bahâr : deux passaient sur le territoire impérial, la troisième traversait le petit état de Mourung. La première se nommait route de Bagadwar. Si cette porte du royaume tombait au pouvoir de l'armée, elle ne rencontrerait plus aucun obstacle jusqu'à la capitale. La seconde, dite route des Ghount'a-Ghatt', menait à Bângâ-Matt'y ; mais elle était remplie de pierres et de plus coupée d'un nombre considérable de grands ruisseaux qui s'y mêlaient. L'abondance des arbres touffus et des arbustes très-épineux, qui enlaçaient leurs rameaux, obstruait tellement cette route, depuis le point de départ jusqu'à Cotch-Bahâr, que le serpent n'aurait pu s'y frayer un passage, que le vent même était dans l'impossibilité d'y circuler. Il y avait bien encore un autre chemin qui passait sur les domaines de l'empereur, mais la chaussée en était fort inégale; il traversait, jusqu'à Cotch-Bahâr, des djungles épais de roseaux très-serrés. Ce fourré paraît au roi de Cotch-Bahâr une défense si assurée, que jamais il n'a songé à garder l'entrée de son royaume par cette route, et il reste parfaitement tranquille de ce côté. (Tarikhi-Asham, pag. 8.)

II. Les fleurs et les fruits du Bengale et de l'Hindostan se trouvent tous dans le pays d'Assam ; il y croît aussi bien des fleurs, il y mûrit bien des fruits, dans les bois et dans les jardins, qui sont inconnus à toute l'Inde. Le cocotier et le *melia* azédarach (*nim*) y sont assez rares ; mais on y voit en abondance le *laurus cassia*, le poivre et diverses espèces de limons. La mangue y est extrêmement douce, sans fibres, mais un peu petite ; les ananas y sont pleins de saveur et de jus, la canne à sucre noire, blanche, rouge, d'une remarquable douceur, mais si dure qu'elle blesse les dents. Le gingembre y pousse de grosses racines non fibreuses, délicates à mâcher et savoureuses à la bouche. Il existe aussi dans le pays d'Assâm une espèce de myrobolan (*phyllantus emblica*), la *flacourtia cataphracta*, si délicieuse au goût, que quiconque la porte une fois à sa bouche la préfère à l'iguana. Ces fruits sont le plus grand revenu de la contrée ; le riz y est fin et moins long qu'ailleurs. Les grains, que ces

peuples stupides ne sèment pas, réussiraient, s'ils les confiaient à la terre; tout ce qu'ils y mettraient croîtrait à merveille. Il existe aussi de grands puits salés dont les Assamiens négligent l'exploitation; on en rencontre également sur les montagnes, mais ce sel laisse sur la langue une grande âcreté, au point qu'il emporte le morceau (pag. 81).

Ils fabriquent aussi de très-belles étoffes de soie et de velours, des étoffes brodées, des vases de bois de forme plate, etc. (pag. 94).

Quelques habitants du pays font sécher à la fumée la tige du bananier et la mettent au feu; après avoir recueilli les cendres dans une pièce de toile, ils enfoncent en terre quatre morceaux de bois et y suspendent le linge bien attaché; alors ils versent de l'eau tout doucement sur ce tas de cendres ainsi enveloppé, et placent au-dessous un bassin dans lequel ils reçoivent ce précipité, qui tombe goutte à goutte. Ce résidu, ils l'emploient au lieu de sel, mais il y reste une excessive âcreté (pag. 82).

Les provinces de Kamroup, de Sadyâ et les montagnes de Lakhokar produisent, en fait de bois odorants et remarquables par leur couleur, *l'azafar* et l'aloès noir.

Le daim musqué se trouve aussi dans les monts du pays d'Assâm; il a le sac très-gros, tout rempli d'une quantité de grains très-volumineux et d'une belle couleur (pag. 84).

Dans la province du nord appelée *Outtarkol*, les champs sont plus multipliés, les routes plus nombreuses; mais dans la province méridionale, dite *Dakkhankol*, on trouve des habitations seigneuriales plus solidement construites et des villages plus faciles à défendre; aussi les souverains d'Assâm y ont-ils toujours fixé leur résidence (pag. 79, 80).

Le sable du Brahmapoutra contient une assez grande quantité d'or; douze mille Assamiens sont sans cesse occupés à chercher la précieuse substance. Dans la saison des pluies, après l'époque de ce travail, chaque homme vient rendre ce qu'il en a recueilli, et la valeur pour chacun ne dépasse guère le poids d'un *tola*, c'est-à-dire le prix de huit ou neuf roupies (pag. 83).

Je ne dois pas m'arrêter à indiquer les différences que présente ce dernier morceau dans le *Tarikhi-Asham* et dans l'*Alemguir-Nameh*. Mais je ne puis me dispenser de signaler la contradiction qui existe entre les deux ouvrages, à l'article du

lavage des sables aurifères. M. Pavie, qui a senti ce que sa version offrait de peu naturel, a fait sur ce passage la note que voici : « Il faut plutôt entendre que les gens employés à recueillir la poudre d'or vendent le *tola* au prix de huit ou neuf roupies. Certainement, il y a quelque chose de dérangé dans le texte : car, dans son analyse, M. Vansittart a adopté un sens que ne fournit pas ici la version hindoustani. » Je n'hésite pas à préférer le récit de Mohammed-Cazhim à celui de Chéhab-eddin-Talich, et j'espère que M. Pavie partagera cette opinion.

Ce n'est pas le seul cas dans lequel le texte de l'*Alemguir-Nameh* puisse servir à rectifier la traduction de M. Pavie. Je citerai quelques exemples à l'appui de cette assertion.

On lit (page 10), en parlant de la capitale du Coutch-Béhar : « ....Les lois et les commandements de l'islam, qui, depuis la manifestation qu'en avait faite le prophète de Dieu... jusqu'à nos jours, n'ont cessé d'être honorés dans ce pays, sans cependant y prévaloir sur l'idolâtrie. » M. Pavie avoue que ce passage lui a paru obscur dans le texte. Dans l'endroit correspondant de son récit, Mohammed-Cazhim dit, au contraire, que le *tecbir* et le *tehlil* n'avaient pas retenti dans le *Coutch-Béhar* depuis la naissance de la religion mahométane jusqu'à l'époque où il écrivait [1].

Chéhab-eddin-Talich nous dépeint ainsi le roi du Bhoutant : « Il se nomme Dharm-Radj ; il est âgé de cent vingt ans. L'âge et l'abstinence l'ont tellement affaibli, qu'il ne se nourrit que de lait et de bananes. » Ce portrait diffère assez sensiblement de celui qu'a tracé Mohammed-Cazhim. « Les habitants de cette contrée, dit-il, prétendaient qu'il était âgé de près de cent vingt ans ; que, malgré cela, ses forces et ses sens n'avaient pas éprouvé un affaiblissement fâcheux ; qu'il s'abstenait des

(1) وطنطنهٔ تکبیر وتهلیل از بدای سطوع تباشیر صبح ملت
احمدی تا آن وقت بگوش باطل نیوش اهل آن دیار نرسیده بود
نعم البدل صدای ناقوس آمد

plaisirs et des voluptés, et ne se nourrissait que de lait et de bananes. » مردم آن زمین چنین وا می نمودند که قریب سی
وبیست سال از عمرش گذشته ومعهذا قوای ومشاعرش مورد
کلال فاحش نگشته از حظوظ ولذات احتراز می نمود وجز
کیله وشیر غذائی نمی خورد

On lit plus loin, dans la version de M. Pavie : « Les tenanciers (zemindars) de l'Inde ont beaucoup de respect et de vénération pour les rois de ce pays (le Coutch-Béhar) ; ils les regardent comme de très-ancienne famille, et descendants des grands rois qui régnaient avant l'islamisme. »

Voici ce que dit Mohammed-Cazhim, dans le passage correspondant à celui que nous venons de rapporter : « Comme une idole à laquelle les habitants de cette contrée rendent un culte est désignée par le nom de Narayan, les idolâtres de l'Inde respectent fort les zémindars du Coutch-Béhar. »
بنابر آنکه بتی که اهل آن دیار آنرا پرستش می نمایند موسوم
به نراین است کفرهٔ هند زمین داران آن ولایت را اعتبار
عظیم می کنند. Comme on l'a vu plus haut (pag. 365), le prince du Coutch-Béhar, à l'époque de l'expédition de Mir-Djumleh, se nommait Pem-Narayan. Ce nom était sans doute un titre commun à tous les rois de sa race.

Je lis dans la version de M. Pavie (pag. 64) : « Là, on prit aussi quatre chaînes qui furent remises à sa hautesse. » Quatre chaînes de quoi ? C'est ce que la version du savant indianiste nous laisse ignorer. J'avais supposé, avant de connaître le texte de Mohammed-Cazhim, que le manuscrit original de Chéhab-eddin-Talich portait une de ces expressions, زنجیر فیل ou مربط فیل. Or, dans ces expressions, ainsi que je l'ai fait observer ailleurs [1], le mot زنجیر, chaîne, est tout à fait explétif. Ma conjecture s'est trouvée confirmée par l'exa-

[1] *Histoire des Samanides*, pag. 273, 274; *Journal asiatique*, IVe série, tom. IV, pag. 521.

men du texte de l'*Alemguir-Nameh*. En effet, on lit dans cet ouvrage : « On prit, en cet endroit, quatre des éléphants du radjah. » ودر آنجا چهار زنجیر فیل از فیلان راجه بدست آمد et plus loin : « Dans ce canton, seize des éléphants du radjah tombèrent au pouvoir des serviteurs impériaux. » ودر آن نواحی شانزده زنجیر فیل از فیلان راجه بتصرف اولیای دولت آمد (1)

On voit, d'après ces cinq exemples, de quelle utilité aurait pu être à M. Pavie la connaissance de l'*Alemguir-nameh*. Il est également à regretter que ce savant n'ait pas cru devoir se conformer, dans la transcription des noms propres arabes et persans, aux règles de l'orthographe et de l'étymologie. C'est ainsi qu'au lieu de Çadic-Çadar (pag. 40), il aurait dû écrire Sadic-Sadr ou Sadic le souverain pontife. En effet, ce personnage est appelé, par Mohammed-Cazhim, سید صادق صدر بنگاله. A la place de Farahad (pag. 15), il faut lire Ferhad, et à la place d'Ibd-ar-Razac, Abd-Errezzac. Les orthographes Diler-khan, Martazi, Itah-Ilahi, Besatoum, ne sont pas plus exactes : il faut les changer en Délir, Mourtézha, Atha Allah, Biçoutoun.

Après ces légères critiques, il m'est doux de pouvoir louer sans restriction le système de traduction adopté par M. Pavie. Ce système, les lecteurs ont pu l'apprécier par les trois extraits du Tarikh-i-Asham que j'ai mis sous leurs yeux. Il me paraît réunir, autant que j'en puis juger d'après l'Alemguir-Nameh, une élégance presque continue à la fidélité la plus scrupuleuse. Dans la version de M. Pavie, on retrouve tout entier l'esprit oriental, avec sa pompe exagérée, avec cette emphase qui n'est pas plus exempte de boursouflure que de véritable grandeur.

(1) M. Pavie a bien rendu le sens de ce dernier passage.

DEFRÉMERY.

Les Séances de Haïdari, récits historiques et élégiaques sur la vie et la mort des principaux martyrs musulmans, ouvrage traduit de l'hindoustani par M. l'abbé Bertrand, suivi de l'Élégie de Miskin, traduite de la même langue par M. Garcin de Tassy. 1 vol. in-8°. Paris, Benjamin Duprat, 1845.

On sait que Mahomet n'avait pas, en mourant, désigné son successeur, mais, de tous ses disciples, Ali semblait réunir le plus de droits à la souveraineté. Parent du prophète, Ali avait été en même temps un de ses sectateurs les plus dévoués, et de son vivant Mahomet l'avait déclaré comme le plus digne de continuer l'œuvre qu'il avait commencée avec tant de succès. Pourtant, quelques historiens prétendent que Mahomet avait investi Abu-Bikr, son beau-père, du droit de remplir les fonctions religieuses; mais ce que nous savons de certain, c'est que ce dernier fut proclamé à l'exclusion d'Ali, et prit le titre de khalife, c'est-à-dire successeur de l'apôtre de Dieu. Telle fut l'origine de cette guerre de succession qui eut pour fin la ruine de la famille du prophète et le désastre de Karbala.

Après avoir échoué plusieurs fois dans ses prétentions, Ali parvint enfin à la dignité à laquelle il aspirait depuis si longtemps; mais son règne fut de courte durée. Il fut assassiné à Koufa, par un fanatique, au moment où il entrait dans la mosquée, et mourut au bout de trois jours, laissant deux fils, Haçan et Huçaïn, nés de son mariage avec Fatima, fille du prophète.

Le khalifat revenait de droit à Haçan, l'aîné de ces deux fils. Haçan fut proclamé à Koufa; mais, ne se croyant pas assez fort pour résister à Muawia, l'adversaire le plus acharné d'Ali et des siens, il consentit à se démettre du pouvoir en faveur de Muawia, à condition que, dans le cas où ce dernier mourrait avant lui, l'autorité lui reviendrait, qu'il conserverait le titre d'imâm, et que Muawia cesserait d'inquiéter les partisans d'Ali. Haçan fit sa renonciation solennelle l'an 41 de l'hégire, garda quelque temps le gouvernement

de l'Irac, et se retira plus tard à Médine pour y vivre dans la retraite.

Cependant Muawia ne se contenta pas du sacrifice que Haçan avait fait en sa faveur. Il voulait laisser le khalifat à son fils Yazid, et, d'après les conditions auxquelles il avait souscrit, Haçan devait rentrer en possession de l'autorité après sa mort. Muawia conçut donc le projet de se débarrasser de Haçan, et il suborna Jada, une des femmes de l'imâm, par la promesse d'une forte somme d'argent et de la main de son fils. Jada, après avoir échoué deux fois dans ses tentatives criminelles, réussit enfin à empoisonner son mari, l'an 49 de l'hégire.

Muawia fit alors couronner son fils Yazid. Tout le monde lui prêta serment de fidélité, à l'exception de cinq personnages, au nombre desquels se trouvait Huçaïn, fils d'Ali, et frère du malheureux Haçan.

Le refus de Huçaïn fut le signal d'une nouvelle guerre. Malgré les conseils de son père, qui lui avait recommandé de ménager Huçaïn, Yazid somma celui-ci de le reconnaître; mais le fils d'Ali refusa de se soumettre, et appelé par ceux des habitants de Koufa qui étaient restés fidèles à la famille du prophète, il envoya, dans cette ville, son cousin Muslim, fils d'Aquil, pour réunir ses partisans, et faire les préparatifs nécessaires.

Muslim se rendit à Koufa avec un message de Huçaïn; mais Yazid, averti de ce qui se passait, envoya aux Koufites, en qualité de gouverneur, Obaidallah, en lui recommandant de ne rien ménager. Muslim, abandonné des siens, fut mis à mort, et ses deux enfants tombèrent à leur tour sous les coups d'un assassin.

Pendant ce temps, Huçaïn avait rassemblé ses partisans les plus dévoués, et s'était mis en route pour Koufa à travers le désert. Yazid, pour lui couper le chemin, leva une armée dont il donna le commandement à Omar, fils de Saad. La rencontre des deux ennemis eut lieu dans la plaine de Karbala, sur les bords de l'Euphrate. Après des prodiges de

valeur; Huçain, abandonné de la plus grande partie des siens, ne songea plus qu'à vendre chèrement sa vie, et périt avec tous ses compagnons. Son fils Ali, qui n'avait pu prendre part au combat, resta seul de toute sa famille.

A dater de cette époque, les descendants du prophète ne jouent plus qu'un rôle secondaire dans l'histoire musulmane; mais les sectateurs d'Ali restèrent fidèles à sa mémoire, et prirent le nom de Schiites.

La famille de Mahomet devint pour les Schiites un objet de vénération. L'an 352 de l'hégire, l'on vit le culte de Huçain s'établir à Bagdad, et les musulmans de l'Inde, schiites pour la plupart, ne manquèrent pas d'instituer une fête en l'honneur du héros de Karbala et de ses compagnons. Cette fête, suivant le témoignage des écrivains hindo-musulmans, porte le nom de Muharram. Elle a lieu pendant dix jours, qui tous se passent dans le deuil et la prière. Tous les soirs, on se réunit dans l'imambara, ou maison du deuil, pour y entendre le récit du martyre de Huçain, et à la fin de chacune de ces solennités, on chante un poëme élégiaque, dans le but d'émouvoir les assistants.

C'est pour la fête du Muharram qu'ont été composées les séances de Haïdari. Elles furent le dernier ouvrage de cet écrivain, recommandable à plus d'un titre. Cet auteur, dit M. Garcin de Tassy dans son Histoire de la littérature hindoustani, se nommait Muhammad-Haïdar-Baksh, il était professeur de persan, et avait le titre de mir ou sayid, titre indiquant qu'il descendait de Huçain, petit-fils de Mahomet; mais il est plus connu sous le surnom de Haïdari c'est-à-dire sectateur de Haïdar ou Ali. Il traduisit, ou plutôt imita plusieurs ouvrages persans, dont les principaux furent les Contes d'un perroquet, l'Histoire de Nadir-Schah, un abrégé du Shah-Nameh, et enfin les Séances qu'il composa vers l'an 1814.

Ce dernier ouvrage est intitulé: *La Rose du pardon;* il est imité d'un livre persan qui a pour titre: *Le Jardin des martyrs.* Haïdari le nomma aussi *Les dix séances*, bien qu'il en

ait écrit douze, auxquelles il en a ajouté quatre autres comme supplément.

Ces Séances sont composées d'après un même plan; elles renferment, dans un espace plus ou moins étendu, le récit de la mort d'un martyr. Chacune d'elles commence par une stance suivie de l'énonciation du personnage à la mémoire duquel la soirée est consacrée; puis vient une pièce de vers en l'honneur du héros. Enfin, l'auteur entre en matière en rapportant diverses légendes sur la famille du prophète, et arrive ainsi à la relation des événements, partie principale et historique de l'ouvrage. Le tout est entremêlé de vers suivant le goût des Orientaux, et chaque séance se termine par une élégie que prononce le martyr ou un de ses proches.

Afin de présenter un tableau complet de tout ce qui s'est passé, l'auteur prend pour point de départ la mort de Mahomet. Les deux premières Séances ne sont, pour ainsi dire, qu'un préambule où Haidari a réuni les prédictions du prophète, concernant les malheurs de sa famille. C'est dans la troisième qu'il faut chercher l'histoire du premier martyr.

Nous n'entrerons pas dans l'analyse détaillée de chacun de ces morceaux, ils ne contiennent que la relation des faits dont nous avons essayé de donner le résumé. Nous nous contenterons de faire quelques observations sur l'ensemble, et de signaler ce que nous avons trouvé de plus remarquable.

Le ton général de l'ouvrage est approprié à la solennité pour laquelle il a été écrit. Bien que le fond soit historique, le style revêt souvent la forme poétique qui se retrouve dans la plupart des ouvrages orientaux. Néanmoins, tout en recherchant la pompe et la grandeur dans l'expression, Haidari a su s'abstenir, dans les pensées, de ces exagérations si fréquentes chez les écrivains musulmans. Il est souvent remarquable par sa simplicité, et l'on trouve dans son livre des morceaux où se montre la sensibilité la plus exquise. Nous pouvons citer comme modèles la sixième séance, récit touchant de la mort des deux enfants de Muslim, fils d'Aquil, l'élégie prononcée, dans la huitième, par l'épouse de Cacim,

et, dans la onzième, les lamentations si déchirantes de Schahar-Banu à la vue du cadavre de son petit Ali-Asgar, martyr encore à la mamelle.

Telle est l'analyse incomplète de l'ouvrage que M. l'abbé Bertrand vient de publier. Après s'être fait connaître par divers travaux sur la littérature de l'Inde moderne, le traducteur a eu l'heureuse idée de nous donner un livre utile et intéressant à la fois. Les séances de Haïdari ne sont pas seulement destinées aux orientalistes; elles peuvent prendre place dans toutes les bibliothèques; car elles fournissent des renseignements précieux sur des faits encore peu connus de nos jours. M. l'abbé Bertrand n'a d'ailleurs rien négligé pour compléter son œuvre. Il a eu soin de nous donner, dans une introduction historique, tous les détails nécessaires pour l'intelligence de son auteur; et afin de ne pas interrompre le récit et de faciliter les recherches, il a réuni sous forme de dictionnaire les noms propres et les mots qui avaient besoin d'être expliqués. Enfin, pour ne laisser à désirer au lecteur rien de ce qui se rattache à l'histoire de la famille de Huçain, M. Garcin de Tassy a bien voulu joindre au travail de son ancien élève un marciya de Mir-Abdullah-Miskin, élégie dans laquelle le poëte raconte en termes touchants le martyre de Muslim et de ses enfants, qui fait l'objet des cinquième et sixième séances.

Ed. Lancereau.

Rerum ab Arabibus in Italia insulisque adjacentibus, Sicilia maxime, Sardinia atque Corsica, gestarum Commentarii, par M. Jean-Georges Wenrich, professeur de littérature biblique à Vienne. Leipzig, 1845, in-8°.

En 1831, l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres mit au concours la question suivante: « Tracer l'histoire des différentes incursions faites par les Arabes d'Asie et d'Afrique, tant sur le continent de l'Italie que dans les

îles qui en dépendent, et celle des établissements qu'ils y ont formés. Rechercher quelle a été l'influence de ces événements sur l'état de ces contrées et de leurs habitants. » L'ouvrage dont il s'agit ici avait été entrepris dans l'origine en vue de ce concours. Depuis cette époque, l'auteur n'a pas cessé de le revoir et de le compléter. Conformément aux termes du programme, l'ouvrage est divisé en deux livres, dont le premier est consacré au récit historique des événements, et le deuxième au tableau de l'état moral et social des provinces méridionales de l'Italie, ainsi que des îles qui en dépendent, durant les invasions musulmanes.

Le présent ouvrage se fait remarquer, comme les autres écrits de M. Wenrich, par l'ordre et la précision. La méthode lui sert à classer les faits de manière à ce qu'on puisse les retrouver au fur et à mesure qu'on en a besoin. Par la précision, il borne le récit à ce qui est nécessaire pour que le fait puisse être envisagé sous son véritable jour. Quant aux discussions que l'obscurité des témoignages rend quelquefois indispensables, il les renvoie ordinairement au bas des pages, avec l'indication des sources où il a puisé.

Depuis le moment où ce volume a été imprimé, il a été publié de nouveaux ouvrages sur le sujet traité par M. Wenrich, notamment les fragments d'Ibn-Haucal et d'Ibn-Djobayr, insérés par M. Amari dans le Journal asiatique. Ces publications montrent qu'ici comme dans les autres parties de la science, l'esprit humain est en marche. Mais on doit rendre cette justice à M. Wenrich, qu'il n'a épargné aucune recherche pour se procurer les documents qui se trouvaient à sa portée, et que, grâces à lui, la question proposée par l'Académie des inscriptions est résolue d'une manière satisfaisante. Si nous avions un reproche à lui faire, ce serait que, quelquefois, l'amour de la précision l'a peut-être rendu trop concis, et que certains faits auraient été susceptibles de plus de développement.

M. Wenrich parle, à la page 292, de l'inscription arabe qui est brodée sur le manteau de soie fabriqué à Palerme,

l'an 528 de l'hégire, 1133 de J. C. et offert au roi Roger I^{er}. Ce manteau fut emporté en Allemagne par les empereurs de la maison de Souabe, et il est maintenant conservé à Nuremberg. Plusieurs orientalistes se sont occupés de reproduire l'inscription; mais aucun, je crois, ne l'a rétablie en entier. En voici une transcription faite à l'aide d'un calque que je pris à Rome, en 1818, dans la bibliothèque Barberini :

مما عمل بالخزانة الملكية المعمورة بالسعد والاجلال والمجد
والكمال والطول والافضال والقبول والاقبال والسماحة والجلال
والفخر والجمال وبلوغ الاماني والآمال وطيب الايام والليالي بلا
زوال ولا انتقال بالعز والرعاية والحفظ والحماية والسعد والسلامة
والنصر والكفاية بمدينة صقلية سنة ثمان وعشرين وخمسماية

« Fabriqué dans le magasin royal, séjour du bonheur, de l'illustration, de la gloire, de la perfection, de la durée, de la bienfaisance, du bon accueil, de la félicité, de la libéralité, de l'éclat, de la réputation, de la beauté, de la réalisation des désirs et des espérances, du plaisir des jours et des nuits, sans cessation et sans mutation, avec le sentiment de l'honneur, du dévouement, de la conservation, de la sympathie, du bonheur, de la santé, du secours et de la satisfaction, dans la ville de Sicile, l'an 528. »

REINAUD.

Das grossherzogliche orientalische Munz cabinet zu Jena. Le Cabinet de médailles orientales de l'université d'Iéna, décrit et expliqué par M. Jean-Gustave STICKEL, directeur du cabinet; Leipzig, in-4°.

M. le duc de Saxe-Weimar fit, il y a quelques années, l'acquisition d'une collection de monnaies orientales rassemblées par M. Zwick, dans les provinces méridionales de l'empire russe. Cette collection s'est successivement enrichie de

nouvelles acquisitions, et M. Stickel a été chargé d'en faire jouir le public. M. Stickel ne s'est pas contenté de faire connaître, parmi ces médailles, celles qui étaient inédites et celles qui, étant déjà publiées, pouvaient donner lieu à de nouvelles observations; il a voulu passer en revue toutes les médailles de la collection d'Iéna, et rappeler, à cette occasion, ce qui avait été dit de plausible sur la plupart d'entre elles, notamment par l'illustre M. Fraehn. C'est pour cela que l'ouvrage porte un deuxième titre, qui est *Handbuch zur morgenländischen Münzkunde*, *etc.* Du reste, M. Stickel n'a pas eu l'intention de faire un véritable manuel de numismatique orientale, et de dispenser, même pour les notions élémentaires, de certains traités du même genre qui sont entre les mains du public. Voilà pourquoi, ainsi qu'il le déclare dans sa préface, au lieu de *Handbuch der* (manuel de) il a employé les mots *Handbuch zur* (manuel pour).

Le plan suivi par M. Stickel est fort simple et peut être indiqué en quelques mots. Chaque dynastie forme un chapitre particulier, et la première livraison, la seule qui ait paru jusqu'à présent, renferme les deux dynasties des khalifes Oummyades et Abbassides. Chacune des dynasties est précédée d'une liste des princes qui s'y rattachent, et d'un tableau des villes qui, sous ces princes, furent en possession d'un hôtel des monnaies. Les médailles appartenant à chaque dynastie sont passées successivement en revue, et quand la médaille a déjà été publiée, ce qui arrive souvent, l'auteur met à contribution les livres où il en a été parlé. La médaille la plus récente de la dynastie des Abbassides qui se trouve dans le musée d'Iéna, porte la date 299 de l'hégire (911 de J. C.) et appartient au khalife Moctader. Les princes abbassides continuèrent à battre monnaie jusqu'à la prise de Bagdad par les Tartares; mais comme leurs possessions immédiates étaient alors fort restreintes, ces monnaies eurent moins de cours, et il ne nous en est parvenu qu'un petit nombre.

M. Stickel fait preuve, dans le cours de son travail, d'une

étude attentive du sujet et des notions philologiques sans lesquelles il est impossible de discuter un texte quelconque. Néanmoins, je prendrai la liberté de lui adresser quelques remarques. Aux pages 4 et 8, il aurait dû, ce me semble, substituer le nom de la ville de Coures قورس, située dans la principauté d'Alep, et qui correspond à la *Cyrrhus* de l'antiquité, au mot *Cods*, قدس, appliqué à Jérusalem et qui ne peut se passer de l'article. M. Stickel n'a pas reconnu, page 38, le nom de la ville de Toster, dans la Susiane. Chose singulière! M. Stickel n'a fait aucun usage de l'édition du texte arabe de la géographie d'Aboulféda, publiée par la Société asiatique de Paris, laquelle l'aurait mis en état de rétablir certains noms de lieu altérés, par exemple ceux qui sont rapportés par lui, page 21.

Enfin je me permettrai de critiquer certains mots de la traduction que M. Stickel a faite d'un passage du dictionnaire arabe intitulé *Camous*. On lit dans le Camous, au sujet de l'expression *bakh-bakh* بخ بخ, qui se rencontre sur certaines médailles, les mots كلمة تقال عند الرضى والاعجاب بالشى او الفخر والمدح, ce qui me paraît signifier : « expression dont on se sert quand on est content et émerveillé d'une chose, ou bien *quand on se vante* et qu'on fait l'éloge de quelqu'un. » M. Stickel a traduit, page 55 : « Ist ein wort, welches ausgesprochen wird bei dem Wohlgefallen und der Bewunderung einer Sache oder *zum Preis* und Lobe. »

REINAUD.

Geschichte der Chalifen nach handschriftlichen grösstentheils noch unbenützten Quellen bearbeitet. Histoire des khalifes, d'après des manuscrits en grande partie exploités pour la première fois, par le docteur Gustave WEIL, professeur de langues orientales et bibliothécaire à l'université de Heidelberg; un vol. grand in-8°, de 614 pages. Mannheim, chez Bassermann.

C'est ici un premier volume, commençant à la mort de Mahomet et finissant à la chute des khalifes ommyades; on

y trouve aussi l'histoire de l'Espagne, depuis la première invasion musulmane jusqu'à l'établissement d'une dynastie ommyade à Cordoue. Les deux volumes suivants renfermeront l'histoire des khalifes abbassides, jusqu'à la prise de Bagdad par les Tartares, avec le tableau des autres familles de princes qui se partagèrent l'empire musulman pendant cette période.

The Bagh o Bahar; consisting of interesting tales in the hindustani language. A new edition, carefully collated with original manuscripts having the essential vowel points marked throughout. To which is added a vocabulary of the words occurring in the work. By Duncan Forbes, A. M. London, 1846, royal in-8° cloth, 15 shell.

La culture de la littérature hindoustani prend en ce moment un grand développement. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire la liste des ouvrages qui s'impriment à Dehli, ouvrages consistant surtout en traductions des classiques sanscrits, persans et arabes. De leur côté, les orientalistes européens ne restent pas dans l'inaction. Le savant M. Shakespear prépare une quatrième édition de son Dictionnaire hindoustani et obtient ainsi un succès inouï dans les annales de la librairie orientale. Le même savant a récemment publié une Introduction à l'hindoustani et une quatrième édition de ses *Selections*. De son côté, M. Duncan Forbes, un des orientalistes anglais les plus laborieux, connu, entre autres, par une bonne Grammaire persane et par la traduction des Aventures de Hatim Tayi, vient de donner une nouvelle édition d'un des livres hindoustani les plus populaires, soit à cause de l'intérêt qu'il offre au lecteur, soit par rapport au style soigné dans lequel il est écrit. Déjà on en avait publié dans l'Inde (à Calcutta, à Madras, à Cawnpour, à Dehli) plusieurs éditions in-8°, in-4°, in-folio, en caractères persi-arabes, et même en caractères latins[1]; mais aucune n'était aussi soignée

[1] *Histoire de la littérature hindoui et hindoustani*, tom. I, pag. 65.

que celle-ci, qui a été revue sur des manuscrits originaux, et aucune, surtout, n'était accompagnée d'un vocabulaire. Cette addition importante rend l'édition de Londres très-avantageuse pour les étudiants qui peuvent ainsi lire cet ouvrage sans avoir besoin d'un dictionnaire.

Le roman dont il s'agit contient le récit des aventures de quatre derviches qui se les racontent l'un à l'autre. Il a été traduit en anglais par L. F. Smith et imprimé à Calcutta. Le thème original de ce roman a été écrit en persan. Il est dû au célèbre poëte persan et hindoustani Khusrau qui le récita, dit-on, pour distraire Nizâm-uddin-Auliya[1], son maître, pendant une maladie qui lui interdisait toute application d'esprit. Auliya est un saint musulman très-célèbre, que j'ai fait connaître dans mon Mémoire sur la religion musulmane dans l'Inde. Je dois ajouter à ce que j'ai dit une particularité curieuse, c'est que les voleurs et assassins indiens, nommés *thags*, forment une sorte de corporation religieuse sous le patronage d'Auliya, qui, selon eux, s'était livré au même genre de vie. Cette singulière idée tient probablement à ce qu'on lui attribue des prodigalités excessives beaucoup au-dessus de ses moyens, prodigalités miraculeuses qui lui ont valu le surnom de *Zarrizar bakhsch* (qui prodigue l'or). Ces thags, qui, comme les klephtes grecs, ont des chants particuliers, se composent d'Hindous et de musulmans. Ceux qui sont hindous sont, de plus, dévots à Kalî ou à Bhavânî que leurs confrères musulmans confondent avec Fatime, fille de Mahomet, malgré la douceur bien connue du caractère de cette dernière. Le tombeau d'Auliya est un lieu de pèlerinage près de Dehli. Beaucoup de musulmans et d'Hindous, surtout des thags, y vont faire des oblations[2].

[1] اولیاء est le pluriel de ولی, mot arabe qui signifie ami (de Dieu), et, par suite, saint. Le pluriel est ici mis emphatiquement pour le singulier, d'après l'usage indien, comme omra امرا pour amir امیر, olema علما pour âlim عالم, nawâb نواب pour نائب, etc.

[2] *Ramaseeana*, pag. 121.

Le roman original des quatre dervichs a eu plusieurs traducteurs ou imitateurs hindoustani. Un des principaux est le sayid Mir Mahammoud-Ata-é-Huçain-Khân, surnommé Murassa-Racam, dont j'ai parlé dans le premier volume de mon Histoire de la littérature hindoui et hindoustani, et dont j'aurai occasion de citer le fils, qui est un des poëtes hindoustani distingués de l'époque actuelle, dans mon second volume. La rédaction de Murassa-Racam est intitulée *Nau Tarz-i Murassa*. J'en ai deux exemplaires manuscrits dont un m'a été donné par le fils de mon ancien condisciple M. Richard Haughton, frère du savant sir Graves C. Haughton, membre étranger de l'Institut.

L'auteur de la rédaction intitulée *Bâgh o Bahâr* (le jardin et le printemps) est Mir Amman de Dehli, à qui on doit plusieurs autres ouvrages remarquables par leur style fleuri. Cette rédaction est devenue un ouvrage classique et a fait oublier celle de Murassa, qui est néanmoins fort élégamment écrite et d'un style facile. En la reproduisant en beaux caractères arabes, M. Duncan a rendu un véritable service aux lettres orientales. Nul doute que son travail n'ait le succès qu'il mérite.

GARCIN DE TASSY.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI 1846.

ÉTUDES

SUR LES ANCIENS TEMPS DE L'HISTOIRE CHINOISE.

Par M. Éd. Biot

(Suite.)

RACE SOUVERAINE DE HIA. — YU ET SES SUCCESSEURS.

La trentième année de son règne, Chun monta fort haut et mourut. C'est par cette expression figurée que finit le chapitre Chun-tien du Chou-king, et aujourd'hui encore les Chinois disent d'un empereur qui vient de mourir: «Il fait en ce moment un grand et long voyage.» Selon le récit de Meng-tseu[1], après les trois ans de deuil et de suspension des affaires qui suivirent la mort de ce prince, son lieutenant général Yu se retira de la cour, et remit le commandement entre les mains de Kiun, fils de Chun; mais cette démission volontaire fut refusée par les dignitaires, comme ils avaient refusé celle de Chun à la mort d'Yao; Yu fut obligé de conserver

[1] Meng-tseu, liv. II, chap. III, article 27.

l'empire. Après lui, son fils lui succéda directement, sans élection, et le commandement supérieur se conserva dans sa famille pendant environ cinq cents ans. Cette première dynastie historique des Chinois est appelée dynastie des Hia, du nom de la principauté que son fondateur Yu avait reçue de Chun. Suivant la computation officielle établie par les plus savants lettrés, Yu commença à régner 3623 ans avant la première année Houng-wou du règne du premier empereur Ming, qui correspond à l'an 1368 de notre ère. La première année du règne de Yu est donc l'an 2285 avant J. C.

Le célèbre chapitre du Chou-king, intitulé *Yu-koung* ou des redevances établies par Yu, expose les noms des neuf provinces chinoises de cette époque, la qualité de leurs terres et la nature des redevances qu'elles devaient fournir au chef souverain. On y trouve également le détail des grands travaux attribués à Yu pour l'écoulement des eaux et l'assainissement du sol. Les noms des lieux cités ont été en général assez bien identifiés avec les noms modernes par les commentateurs pour que l'on puisse suivre la marche de Yu, qui représente évidemment, comme je l'ai fait voir dans un mémoire spécial [1], les routes fréquentées par le commerce de ce premier âge de la civilisation chinoise, au travers des plaines et des forêts non défrichées. « La réussite complète des travaux d'Yu, dit le chapitre Yu-koung, assura la tran-

[1] Mémoire sur le chapitre Yu-koung et la géographie de la Chine ancienne, Journal asiatique, IIIe série, 1842.

quillité du monde. On put alors se rendre sur les montagnes et y offrir le sacrifice aux esprits surnaturels. » Dans ces temps reculés, les Chinois, comme les Hébreux, sacrifiaient sur *les lieux hauts*. On voit dans le chapitre Chun-tien que le droit d'immoler un bœuf dans ces cérémonies sacrées était exclusivement réservé au chef souverain de la grande colonie. La croyance aux esprits placés dans l'air, entre le ciel et la terre, a été adoptée par toute l'antiquité. On sait qu'elle se retrouve jusque dans les Épitres des apôtres [1].

On remarque encore, à la fin du même chapitre *Yu-koung*, la détermination faite par Yu de cinq grandes sections territoriales appelées *Fou*, et toutes de 500 *li*. La première est attribuée au chef souverain; la seconde aux dignitaires et officiers; la troisième à des établissements d'enseignement moral et rituel (*wen-hio*) et à des exercices militaires; enfin, la quatrième et la cinquième section sont assignées aux étrangers du nord et du midi, ainsi qu'aux individus condamnés et exilés. Les principaux commentateurs du Chou-king représentent ces sections dans un tableau formé de carrés concentriques, dont le centre commun est occupé par la résidence impériale, et qui embrassent la Chine entière. En limitant leur tableau à la partie de la Chine réellement décrite dans le chapitre Yu-koung, depuis le 40[e] degré de latitude boréale jusqu'à la vallée du grand Kiang, les deux premières sections *Fou* paraissent

[1] *Épître aux Éphésiens*, chap. VI, verset 12.

donc correspondre au pays cultivé par les familles chinoises, sous la direction immédiate du chef souverain et de ses dignitaires. La troisième section, réservée pour l'enseignement moral et les exercices militaires, représenterait la partie des frontières affectée à des cantonnements de soldats et à des réunions d'hommes groupés ensemble sur la limite du désert ou pays sauvage dans des espèces de fermes modèles. C'est ainsi que l'on peut entendre, à ce qu'il me semble, l'expression *wen-hio*, écoles d'enseignement moral et rituel, puisqu'il était impossible que les écoles destinées à l'éducation du peuple et les lieux où il s'exerçait au maniement des armes fussent placés à une grande distance des groupes d'habitations où résidaient les chefs. Enfin, la quatrième et la cinquième section correspondent au pays sauvage lui-même dans lequel on rejetait les malfaiteurs. Cette division générale du territoire s'accorde bien avec ce qui se voit de nos jours dans l'Amérique du Nord, en Algérie, et, en général, dans tous les pays dont le sol est conquis pas à pas par l'homme civilisé et cultivateur sur l'homme sauvage et chasseur.

Quant aux dimensions régulières de 500 *li* assignées par le texte du chapitre Yu-kong à ces cinq sections *Fou*, on sait que, depuis les anciens temps, le *li* a été une mesure de longueur équivalent à 1800 *tchi* ou pieds chinois. On sait que le *tchi* actuel, considéré comme pied légal, est long d'un peu plus de 30 centimètres. D'après les meilleures

autorités, le pied des Hia, usité sous Yu, était égal aux $\frac{1}{5}$ du pied actuel. Il avait donc environ 25 centimètres. De là on déduit que, du temps d'Yu, le *li* avait 425 mètres, et que 500 *li* formaient 212,500 mètres, ou 2,125 kilomètres; ce qui correspond à un peu moins de deux degrés, sous le 45e parallèle. Si l'on prend les 500 *li* du texte pour la largeur de chaque section, les cinq ensemble auraient embrassé 10 degrés de latitude, ce qui ne s'éloigne pas trop de l'étendue réelle du pays décrit dans le chapitre Yu-koung, du 40e au 30e degré de latitude Nord. Mais les commentateurs admettent que les 500 *li* désignent ici des étendues superficielles en longueur et en largeur. Or, d'après les dimensions que je viens d'indiquer pour le *li* des Hia, un carré de 500 *li* comprendrait 4 millions d'hectares, et les cinq carrés représenteraient un total de 20 millions d'hectares, nombre très-inférieur au total de l'étendue superficielle du pays décrit par le chapitre Yu-koung. Je crois donc que les 500 *li* du texte désignent l'étendue en largeur de chaque section, et non son étendue superficielle. Il suffit du reste de réfléchir à l'imperfection des notions géographiques de ce premier âge, pour ne pas chercher une rigueur mathématique dans les indications du chapitre Yu-koung.

Suivant la tradition mentionnée par Sse-ma-thsien et par le rédacteur du *Tchou-chou-ki-nien*, Yu avait fait graver sur neuf grands vases en cuivre la configuration des neuf provinces de la Chine.

Longtemps ces vases furent conservés à la résidence impériale, comme symbole de la possession du commandement suprême. Les historiens notent qu'ils éprouvèrent des mouvements extraordinaires, lorsque la race de Hia et ensuite celle de Chang commencèrent à dégénérer, et que ces mouvements indiquaient le changement prochain de la dynastie. Ces anciens monuments périrent au III^e siècle avant notre ère, à la fin de la dynastie Tcheou.

Yu ne régna que sept ans. Il épousa la fille d'un chef du pays sauvage, et mourut la huitième année de son règne, en faisant pour la deuxième fois la visite générale du monde chinois. On montre encore son tombeau, sur le mont Hoeï-khi du Tche-kiang. Les points indiqués pour les réunions des grands vassaux, dans le *Ki-nien*, sont toujours des montagnes. C'est ainsi que les principales montagnes servent de point de ralliement aux hordes errantes de l'Amérique du Nord. La zone limitée dans laquelle se passent les événements notés par l'histoire, après le règne d'Yu, démontre suffisamment que l'étendue du pays alors défriché et cultivé était encore peu considérable, et les trois visites générales de l'empire faites par les chefs souverains semblent des excursions pour inspecter la situation des postes de la grande colonie et reconnaître les lieux non encore explorés.

Selon le *Kang-kien*, un officier de Yu, nommé Hi-tchoung, apprit aux hommes à atteler des chevaux et des bœufs aux charrettes. Hoang-ti passe

cependant pour l'inventeur des chars. Un autre officier, nommé Y-ti, inventa l'art d'extraire du vin une liqueur fermentescible. C'est le vin actuel des Chinois. L'histoire ne note pas d'autre circonstance remarquable, sous le règne pacifique d'Yu.

Meng-tseu [1] raconte qu'Yu avait désigné pour son successeur son ministre Y, qui l'avait aidé dans ses grands travaux d'assainissement, mais que les principaux officiers ou chefs de tribus choisirent unanimement pour empereur son fils, nommé Khi. Depuis cette époque, le titre de souverain se transmit par droit d'hérédité dans la famille dépositaire du pouvoir. L'empereur put seulement choisir parmi ses fils celui qui devait lui succéder, et ce mode a été invariablement suivi par les souverains de la Chine, comme par les chefs des hordes de la Tartarie. Les chefs des tribus jugèrent évidemment que la tranquillité générale serait plus assurée en limitant l'élection du grand chef dans une seule famille, au lieu de renouveler entre eux, à chaque décès du souverain, les débats pour l'élection de son successeur.

Cependant cette convention n'empêcha pas les révoltes. Le chapitre du Chou-king, intitulé *Kan-chi*, proclamation du pays de Kan, nous montre le chef souverain Khi se préparant à livrer une grande bataille à un rebelle dans le pays de Kan qui faisait partie du district actuel de Si-ngan-fou du Chen-si. D'après le chapitre suivant, le petit-fils et second

[1] Meng-tseu, liv. II, chap. III, art. 27.

successeur d'Yu, Thaï-khang, se laissa totalement abrutir par les plaisirs et la débauche. «Il était sur le trône, dit le texte, aussi inactif qu'un homme mort [1].» Il avait abandonné la résidence de son prédécesseur, située dans le Chen-si, près de la rive droite du fleuve Jaune, et passait son temps à la chasse, aux environs de la rivière Lo, dans la province actuelle de Ho-nan. Le seigneur de Kiong, nommé I, profita de sa négligence. Il s'empara des passages de la rivière, et envahit la résidence impériale, appelée Tchin-sun par le *Ki-nien*. Thaï-khang se retira alors vers les contrées orientales, et mourut dans un district du Ho-nan qui, depuis, a pris son nom. Selon le récit du *Ki-nien*, son successeur Tchoung-khang tint encore sa cour à Tchin-sun. Ce prince est mentionné au chapitre *Yn-tching* du Chou-king. Il ordonne à un officier, nommé Yn-heou, d'aller avec une troupe armée punir deux autres officiers, ou petits seigneurs, qui étaient chargés d'observer le ciel et les astres, et avaient négligé d'annoncer une éclipse de soleil, celui des phénomènes célestes qui a toujours inspiré les plus vives frayeurs aux peuples civilisés ou sauvages. Cette éclipse du chapitre *Yn-tching* est la plus ancienne qui soit citée dans l'histoire du monde : sa date varie dans les diverses computations chinoises. Les missionnaires Schall et Gaubil l'ont calculée avec

[1] Littéralement : «Il était sur le trône comme l'enfant qui représente l'ancien de la famille dans les cérémonies funèbres.» Chapitre *Ou-tseu-tchi ko*, ou chanson des cinq frères de Thaï-khang.

les tables de Lahire, et l'ont fixée à l'an 2155 avant J. C. Mais ces tables étaient malheureusement fautives, et le calcul, recommencé avec les nouveaux éléments exacts par M. Largeteau, a démontré que l'éclipse de cette année n'avait pû être visible à la Chine [1]. M. Largeteau a prouvé de même que deux autres dates, l'une, 1948, fournie par la computation du *Tchou-chou-ki-nien*, l'autre, 2011, présumée par Cassini, étaient également inadmissibles. On ne peut donc espérer d'obtenir la date exacte qu'en discutant toutes les éclipses de soleil qui peuvent avoir eu lieu du XXII[e] au XIX[e] siècle avant notre ère, et qui se trouvent comprises dans les limites de temps fixées par les diverses computations chinoises.

Dans ce chapitre *Yn-tching*, le désordre des phénomènes célestes coïncide avec les troubles qui affligent le petit empire chinois, et en est comme l'emblème. C'est pour rappeler à ses contemporains cette coïncidence traditionnelle que Confucius nous a conservé l'ordre donné par Tchong-khang à Yn-heou. Il est remarquable que, dès cette haute antiquité, deux familles de la grande colonie fussent chargées de l'observation spéciale des astres. Il est plus remarquable encore que ces observateurs fussent supposés en état de prédire les éclipses de soleil. Mais il n'y a rien à objecter contre le texte, qui est très-précis dans son blâme de la conduite des deux officiers chargés de ce genre de travail. Après la mort de Tchoung-khang, le rebelle I se déclara

[1] *Additions à la connaissance des temps pour 1846.*

chef souverain, et l'héritier légitime, Siang, fut obligé de se retirer avec sa famille au mont Chang, dans le territoire actuel de Kouei-te-fou, district du Ho-nan oriental. Pendant que l'usurpateur s'amusait à la chasse, un de ses officiers, nommé Han-tso, le tua, se mit à sa place, puis vainquit et fit mettre à mort le souverain légitime Siang. La femme de Siang était enceinte; elle s'enfuit chez ses parents, et y accoucha d'un fils qui fut nommé Chao-khang. Ce fils erra dans sa jeunesse et finit par intéresser à sa cause un seigneur du Chan-si, qui l'aida à vaincre Han-tso. L'an 2079 avant notre ère, selon le *Kang-mou*, ou l'an 1875 selon le *Tchou-chou-ki-nien*, ce prince rentra dans la capitale des Hia que la famille impériale avait quittée depuis quatre-vingt-trois ans[1]. Ces troubles, ces guerres entre les petits chefs de la vallée du fleuve Jaune démontrent suffisamment que la Chine de ce temps n'était pas un état régulièrement organisé. En lisant ces anciens documents, on assiste à la formation d'une société de planteurs, qui combattent ensemble contre les indigènes et se querellent entre eux. Le chef de l'association est chassé de sa demeure par un de ses voisins, et ce n'est qu'après un certain temps que sa famille peut recouvrer son territoire. Telle est l'explication simple de la révolte de I et de la réinstallation de Chao-khang. De même, on peut expliquer l'envoi d'une

[1] Cette révolution est citée dans le *Tso-tchouen*, ou chronique de Tso-khieou-ming, contemporain de Confucius. (Voyez Gaubil, *Traité de la chronologie chinoise*, pag. 99.)

troupe armée pour punir la négligence de Hi et de Ho, en considérant qu'à cette époque primitive, chaque petit chef de l'association devait avoir un grand terrain pour nourrir sa famille et ses serviteurs, comme cela a lieu sur la limite occidentale des États-Unis. Hi et Ho avaient un territoire et une tribu placés dans leur dépendance.

Après Chao-khang [1], les tablettes du *Ki-nien* comptent dix chefs souverains dont le règne ne présente aucune circonstance remarquable. Ils transportent leur résidence d'un point à un autre de la vallée du fleuve Jaune, entreprennent quelques grandes chasses ou excursions jusqu'à la mer d'Orient, et reçoivent à leur cour les chefs de plusieurs peuplades étrangères qui viennent leur rendre hommage. Sous l'un d'eux, nommé Kong-kia (1879 avant J. C. selon la computation officicielle), le Sse-ki parle d'un grand de la cour qui fut chargé de nourrir deux dragons descendus du ciel, et fut puni pour avoir laissé mourir un de ces animaux extraordinaires [2]. Le dernier chef de la famille Hia est nommé

[1] Sse-ma-thsien dit dans son kiven 30 que les rois de Youe (Tche-kiang actuel) descendaient d'un des fils de Chao-khang. Il dit aussi, dans son kiven 4, de la famille Tcheou, que, pendant la décadence des Hia, Pou-ko ou Pou-kiaï, descendant de Heou-tsi, résigna sa charge de surveillant des semailles, et se retira dans l'Ouest. Ce Pou-kiaï fut l'ancêtre des Tcheou. Le même récit est dans le Koue-iu. Un commentateur du Sse-ki dit que la retraite de Pou-kiaï eut lieu pendant les désordres du règne de Thaï-khang.

[2] Sse-ki, kiven 2, d'après le *Tso-tchouen*, vingt-neuvième année de Ngai-kong. (Voyez la note jointe à ma traduction du *Tchou-chou-ki-nien*, règne de Kong-kia.)

par le *Ki-nien*, Kouei, du nom du dernier caractère du cycle duodénaire. Son surnom historique est Kie, le violent ou le cruel. Meï-chi, sa femme, est aussi décriée que lui. Kie, par fol amour pour elle, commit de grandes fautes. Alors les dignitaires et le *peuple*, las de ses excès, engagèrent Li, prince de Chang, à prendre les armes pour le détrôner. Ce pays de Chang, situé dans le Ho-nan autour de l'arrondissement actuel de Chang-khieou, était assez petit, ce qui confirme encore le peu d'importance de l'empire chinois à cette époque. Le prince de Chang avertit généreusement Kie du mécontentement général; il fut arrêté, puis relâché, et finit par s'armer contre son souverain avec plusieurs petits chefs secondaires.

Le premier chapitre de la troisième partie du Chou-king, *Chang-chou*, livre des Chang, est intitulé *Thang-chi*, proclamation de Thang ou Tching-thang, nom que l'histoire donne au prince de Chang, devenu souverain. Cette proclamation est adressée par le prince à ses adhérents, avant la bataille qui lui donna la victoire. Il y fait profession d'une grande humilité. « Le ciel, dit-il, a résolu la ruine de la famille Hia; car vous me dites tous : « Nous abandonnons nos moissons pour punir le traître qui n'a point « pitié de nous. » J'ai entendu vos paroles. Hia est coupable. Je crains le Seigneur suprême, et je n'ose me dispenser de punir Hia. » Dans tous les chapitres du Chou-king, l'arrêt du ciel est indiqué par la voix du peuple, le *consensus omnium*, et c'est ainsi éga-

lement que le philosophe Meng-tseu explique la justice des insurrections[1]. Le chapitre *Thang-chi* donne au délégué du ciel, Tching-thang, le nom de roi ou chef souverain, *Wang*, et désigne le mauvais souverain, Kie, par son seul nom de famille, Hia, parce qu'il est désormais réprouvé. Celui-ci disait, dans son orgueil, aux mécontents : « Je périrai avec le soleil, » voulant indiquer que sa domination ou celle de sa famille serait éternelle. « Quand ce soleil périra-t-il? répondaient les mécontents. Nous périrons volontiers avec lui[2]. » Kie réunit autour de lui un grand nombre de guerriers, et la bataille se livra près de la ville actuelle de Ping-yang-fou du Chan-si, l'an 1766 avant J. C. selon la computation officielle. L'armée de Kie l'abandonna entièrement, et il s'enfuit vers l'Orient, dans les montagnes du Chan-toung. Ne s'y croyant pas en sûreté, il se réfugia dans le pays de *Nan-tchao*, actuellement district de Liu-tcheou-fou du Kiang-nan, pays qui était encore à peu près barbare, quoique sur la rive gauche du grand Kiang. Il mourut deux ans après. Quelques auteurs chinois disent que son fils se retira en Tartarie, avec ce qui restait de sa famille, et qu'il y devint le premier chef régulier des hordes nomades du Nord[3].

[1] Meng-tseu, liv. I[er], chap. 1, article 9.

[2] Je suis ici l'interprétation la plus vraisemblable de ce passage, donnée par M. Stanislas Julien dans sa traduction du Meng-tseu, liv. I, chap. 1.

[3] Voyez, dans le *Sse-ki* de Sse-ma-thsien, le commencement de l'article des *Hiong-nou* et les notes des commentateurs.

RACE SOUVERAINE DE CHANG [1]. — TCHING-THANG ET SES SUCCESSEURS.

La première année du règne de Tching-thang fut, selon la computation ordinaire des Chinois, l'an 1766 avant J. C. ou, selon les tablettes chronologiques du Ki-nien, l'an 1558. Les vertus de ce prince sont célébrées dans trois chapitres du Chou-king. Le premier, que j'ai déjà cité, contient l'allocution qu'il adressa à ses adhérents avant de livrer bataille au dernier Hia. Dans le second, Tching-thang se repent d'avoir usurpé le pouvoir sur son souverain, et Tchoung-hoeï, son ministre, lui représente que ce souverain a mérité par ses crimes le juste châtiment du ciel. Dans le troisième chapitre, Tching-thang explique sa conduite aux grands assemblés dans le pays de Po, situé à l'orient du Ho-nan, au sud de Kouei-te-fou, et sur un affluent du fleuve Hoaï. Ce pays de Po était le centre de la principauté de Chang, et Tching-thang continua d'y résider après son élévation à la souveraineté [2].

Il y a plusieurs particularités remarquables dans le discours de Tchoung-hoeï. Le pouvoir supérieur,

[1] Plus tard, cette dynastie fut appelée In du nom du pays où un descendant de Tching-thang transféra la résidence impériale.

[2] Selon le récit du *Ki-nien*, expliqué par une note, Tching-thang, ayant vaincu Kie, voulut transférer à sa résidence de Po les tablettes des génies de la terre, signe du pouvoir des Hia, et indiquer ainsi la complète décadence de cette famille. Il ne put y réussir, et sacrifia à ces génies. Les descendants des Hia restèrent dignitaires avec le droit de sacrifier, selon le rite impérial.

qui a été offensé par Kie, y est désigné par l'expression vague de *Chang-thien*, ciel suprême, mais aussi par celle de *Chang-ti*, le seigneur suprême. « Le prince de Hia, dit Tchoung-hoei, a trompé le ciel suprême et publié des ordres injustes. Le seigneur suprême le hait; il a chargé Chang (le prince de Chang) de diriger les peuples. »

Tching-thang et ses successeurs ne sont pas désignés dans l'histoire par le nom de *Ti*, seigneur souverain, comme le sont les empereurs des premières dynasties; ils sont désignés par le nom de *Wang*, grand chef ou roi, et cette nouvelle dénomination se continue jusqu'au troisième siècle avant l'ère chrétienne.

L'événement le plus remarquable du règne de Tching-thang fut une sécheresse effrayante qui dura pendant les sept premières années de ce règne, et ne cessa qu'après les ferventes prières de ce bon prince. Elle est mentionnée par le *Ki-nien*, et paraît avoir été réelle, puisque les vertus de Tching-thang auraient dû préserver son royaume du courroux du ciel. Les sept grandes années de sécheresse prédites par Joseph commencèrent en Égypte l'an 1710 avant J. C. d'après la date assignée communément à l'arrivée des Hébreux dans ce pays. Cette époque et celle du règne de Tching-thang sont assez rapprochées pour que l'on puisse voir dans cette sécheresse prolongée un véritable phénomène cosmique. Mais comment partager la différence entre les deux chronologies? Le calcul seul des époques possibles pour

l'éclipse du temps de Tchoung-thang pourrait fixer les doutes à cet égard.

La troisième partie du Chou-king, intitulée *Chang-choa*, livre des Chang, ne présente pas l'histoire régulière des chefs ou rois de la famille Chang. Dans ce livre, comme dans celui des Hia, Koung-tseu, ou Confucius, a eu pour but principal de présenter à ses contemporains des exemples de dissertations morales et de beaux sentiments. Il n'a donc rapporté que quelques traits de la vie des premiers chefs des Chinois. Les noms de tous les chefs de la famille Chang et les dates de leurs avénements sont énumérés dans le *Ki-nien*. Leurs règnes, qui comprennent un espace de quatre cent quatre-vingt-seize ans, présentent aussi peu d'événements importants que les règnes des chefs de la famille Hia. On y voit quelques combats, quelques expéditions contre les naturels sauvages, qui sont détruits ou repoussés à distance. Les centres de civilisation, groupés autour du chef principal et des chefs secondaires, sont toujours répartis dans la vallée inférieure du fleuve Jaune, entre les 34ᵉ et 35ᵉ parallèles, et séparés les uns des autres par des terrains non cultivés, des rivières d'un passage difficile, de sorte que les communications ne sont pas encore régulièrement établies. Les chefs chinois s'occupent principalement de tenir leurs tribus ou peuplades dans un pays où elles puissent subsister, et les inondations du fleuve Jaune les obligent à de fréquents déplacements.

Les trois chapitres suivants du livre des Chang,

intitulés *Y-kiun*, *Thaï-kia* et *Yeou-y-te*, contiennent des conseils adressés par le ministre Y-yn à Thaï-kia, petit-fils et successeur de Tching-thang, qui tendait à s'écarter de la vertu. Suivant le commentaire du Chou-king et le Sse-ki, Y-yn emprisonna son prince pour le corriger, et ne le relâcha que lorsqu'il lui sembla disposé à se mieux conduire. Thaï-kia, repentant de ses fautes, conserva près de lui Y-yn, et lui témoigna une grande déférence. Le *Ki-nien* affirme, au contraire, qu'il le fit mourir. Thaï-wou, qui régna quatre-vingts ans après Thaï-kia, est cité comme un bon prince par un chapitre du Chou-king intitulé *Wou-y*. Le *Ki-nien* vante également le mérite de Thaï-wou, et fait paraître à sa cour des envoyés de peuples étrangers d'Orient et d'Occident, qui viennent lui rendre hommage. Telles sont encore les expressions officielles dont se servent les historiens chinois en mentionnant les ambassades adressées à la cour de leurs empereurs. Dans les noms des deux chefs souverains que je viens de citer, le caractère *Thaï* signifie grand; les deux autres caractères sont tirés du cycle dénaire. Les noms des autres souverains de la dynastie Chang sont de même généralement composés de deux caractères, dont le premier signifie l'éternel, l'ancêtre, ou le moyen, le petit, et dont le second est un caractère du même cycle de dix. Peut-être le rang de ce caractère, dans le cycle, correspond-il au rang de naissance du prince parmi les fils nés du même souverain. Ceci, au surplus, n'est qu'une simple conjecture.

Sous les successeurs de Thaï-wou, appelés Tchoung-ting[1], Ho-tan-kia, Tsou-y, et dont les règnes embrassent cinquante-six ans, le Hoang-ho sortit plusieurs fois de son lit, et ses vastes inondations, citées par le *Ki-nien*, forcèrent ces princes à transporter successivement leur résidence en divers points des deux rives du grand fleuve. Au chapitre *Pan-keng* du Chou-king, Pan-keng, sixième successeur de Tsou-y, forcé par un débordement du Hoang-ho à quitter le territoire de Keng, situé sur la rive gauche, engage sa peuplade à le suivre dans le territoire de Yn, de l'autre côté du fleuve[2]. « Nous sommes, dit-il, dans la situation d'un arbre renversé dont il reste quelques rejetons. Le ciel, en prolongeant nos jours, veut que nous allions dans un nouveau pays continuer l'œuvre de nos ancêtres. » Ce déplacement au delà du grand fleuve paraît avoir beaucoup coûté à la peuplade de Pan-keng. Celui-ci recommence deux fois ses exhortations, et attribue les dégâts de l'inondation aux fautes des hommes de son temps, qui ont attiré sur eux le courroux céleste.

Ces grands débordements causent effectivement des désastres si terribles en Chine, qu'on sent que

[1] Sse-ma-thsien dit que, depuis Tchoung-ting, la famille de Chang dégénéra et fut moins respectée. Il attribue la décadence des Chang à ce que la suprématie se transmit généralement du frère aîné au frère cadet, et non du père au fils.

[2] Depuis ce déplacement, les princes de la dynastie Chang sont appelés, dans l'histoire, princes de Yn, d'après le nom du lieu choisi par Pan-keng pour la résidence impériale.

l'homme qu'ils frappent doit se croire abandonné de la divinité.

La computation ordinaire place sous Siao-y, deuxième successeur de Pan-keng, un chef secondaire, désigné dans l'histoire par le nom de *Tan-fou*, l'auguste père, ou de *Kou-koung*, l'ancien chef, lequel descendait d'un officier des Hia nommé Pou-ko ou Pou-kiai, qui émigra vers l'ouest lorsque Siang des Hia fut vaincu et détrôné (2119). Tan-fou est l'ancêtre de la famille Tcheou, qui succéda plus tard à celle des Chang. Il habitait dans le pays de Pin, de la province actuelle du Chen-si. Il fut inquiété par les hordes nomades de son voisinage, et se retira jusqu'au pied du mont Khi (district de Foung-tsiang-fou). Cette retraite est mentionnée dans le Chi-king ou livre des vers et chansons populaires de l'ancienne Chine, recueillis au VI^e siècle avant notre ère par Confucius. On y voit Tan-fou courir à cheval le long d'une rivière, cherchant un nouvel emplacement convenable pour fixer sa colonie. Quand ses compagnons sont arrivés au lieu qu'il a choisi, ils interrogent ensemble le sort, en brûlant l'écaille de tortue, et commencent à construire leurs cabanes. Selon le *Ki-nien*, le déplacement de la colonie de Tan-fou n'eut lieu que près de cent ans plus tard [1].

[1] *Chi-king*, *Ta-ya*, chap. 1, ode 3. « L'origine de la famille Tcheou fut dans le pays arrosé par les rivières Tsou et Tsi du Chen-si. *Tan-fou*, dont le nom honorifique était *Kou-koung*, vivait sous terre dans une caverne ayant pour cheminée un trou percé à la partie supérieure . . . . . Tan-fou, le jour suivant, monta à cheval. Il suivit le bord du fleuve de l'Ouest, jusqu'au pied du mont Khi, et ayant

Deux chapitres du livre des Chang reproduisent les entretiens moraux du chef souverain Wou-ting (1324) [1] avec deux sages de son temps nommés Fou-youe et Thsou-ki. Le premier, qui n'était d'abord qu'un simple maçon, fut indiqué à l'empereur d'une manière surnaturelle. Wou-ting vit un homme en songe. Il trouva qu'Youe ressemblait à cet homme qui lui était apparu, et le fit son premier ministre. Le *Ki-nien* cite ce même songe : il dit aussi que Wou-ting inspecta les écoles de la cour, et exécuta la cérémonie publique dans laquelle l'empereur offre un repas aux vieillards. Le rite de cette cérémonie est décrit dans le Li-ki. La même chronique *Ki-nien* cite sous Thsou-y le sage Wou-hien, et sous Siao-y le sage Kan-pan. La tradition attribue à ces deux sages, qui vécurent, selon la computation officielle, l'un au XVI^e^, l'autre au XIV^e^ siècle avant notre ère, la rédaction du plus ancien catalogue des constellations chinoises. Le chapitre Youe-ming (ordre donné à Youe) parle du sage Kan-pan, qui avait été instituteur de Wou-ting.

examiné cet emplacement avec sa femme *Kiang-niu* (la belle femme), il y fixa son séjour. Cette plaine du pays des Tcheou a un sol fertile ; diverses plantes utiles y abondent. Alors les colons commencèrent à délibérer entre eux et approchèrent le feu de l'écaille de tortue. « Arrêtons-nous ici, dirent-ils, nous y serons convenablement. Occupons-nous de construire des maisons. » Aussitôt, ils déterminèrent les limites du territoire à l'Orient et à l'Occident. Ils se répartirent dans les diverses habitations. Ils prirent des dispositions pour la culture des terres. » Sauf la consultation des sorts, on pourrait croire lire un récit de Cooper dans *la Prairie*, ou *les Pionniers*.

[1] Il n'y a plus sous la dynastie Chang qu'une différence d'un cycle de soixante ans entre la computation officielle et la chronologie du *Tchou-chou-ki-nien*.

Le zèle excessif de ce prince pour les cérémonies religieuses est blâmé par Thsou-ki au chapitre *Kao-tsong-young-ji*, ou jour de la deuxième cérémonie faite en l'honneur de Kao-thsong, nom que Wou-ting reçut après sa mort. Il dirigea contre les Kouei du Hou-kouang une expédition qui est rappelée dans l'ode 5 des chants de la famille Chang (Chi-king, 4ᵉ partie). A la vingt-huitième année de Thsou-kiu, qui régna vers l'an 1258, ou, selon le *Ki-nien* à la vingt et unième année de Wou-y (1198), Tan-fou mourut avec le titre de chef secondaire du pays de Tcheou, et en laissa le commandement à son troisième fils, Khi-li. Sse-ma-thsien, le célèbre historien du temps des Han, raconte, dans ses deux sections *Tcheou-pen-ki* et *Ou-thaï-pe* (kiv. 4 et 30), que les deux fils aînés de Tan-fou, nommés Thaï-pe (le grand chef), et Tchong-yong (parfaite modération), se dirigèrent vers l'orient, arrivèrent dans les contrées voisines de l'embouchure du grand Kiang, et devinrent chefs des peuples sauvages qui les habitaient[1]. Ce voyage de plus de trois cents lieues, dans un pays alors presque inconnu, s'explique en remarquant que le principal affluent du grand Kiang, le Han-kiang, prend sa source dans le Chen-si oriental, un peu au sud du territoire alors occupé par les Tcheou. Thaï-pe et son frère durent suivre le cours de cette rivière et ensuite celui du grand Kiang, comme les hardis explorateurs du nouveau continent se guident par le cours des grandes rivières, au

[1] Voyez aussi le Chi-king, section *Ta-ya*, chap. 1, ode 7.

milieu des solitudes qu'ils traversent. Les deux Chinois se tatouèrent le corps et se coupèrent les cheveux, suivant la coutume de leur nouvelle patrie. Le royaume régulier, ainsi constitué par Thaï-pe et Tchoung-young, devint ensuite le royaume de Ou. Plusieurs historiens chinois affirment que les dairis du Japon descendent de Thaï-pe. Il se peut, en effet, que les descendants de ce chef aient été les premiers conquérants du Japon, et aient civilisé ce pays. On sait que sa race indigène se retrouve dans l'île d'Yesso au nord; et de l'embouchure du Kiang à la première île du Japon, il n'y a guère plus de trois cents lieues.

«Depuis Wou-ting, dit Sse-ma-thsien, kiven 3, les souverains de la famille Chang furent faibles et indolents. Alors la dynastie tomba de nouveau en décadence.» Cet historien rapporte que, sous l'un de ces princes négligents, nommé Wou-y (1198), des peuples barbares de l'orient, c'est-à-dire du Liaotoung et de l'extrémité du Pe-tchi-li, vinrent en grandes troupes, s'emparèrent du pays entre la rivière de Hoaï, vers le 35e degré de latitude nord, et les monts Thaï ou grands monts du Chan-toung, et s'y établirent. On voit, par ce récit, combien étaient resserrées les limites de l'empire chinois de cette époque.

«Wou-y, dit Sse-ma-thsien dans le même kiven, fut désordonné dans sa conduite; il fit une statue de bois qu'il appelait l'esprit céleste, et qu'il prenait pour adversaire au jeu. Il ordonnait à l'un de ses

officiers de jouer à la place de l'esprit céleste. Si la statue perdait, il accablait d'injures son représentant, et le faisait mourir ignominieusement. Il plaçait en un lieu élevé la peau de ce malheureux, contournée en sac et remplie de son sang, et décochait des flèches sur ce but, en disant qu'il tirait sur le maître du ciel (*Thien*). » Ce fou furieux fut frappé d'un coup de foudre à la chasse et mourut immédiatement [1]. On voit, par ce récit, que le goût du jeu et des paris est très-ancien parmi les nations de l'Asie.

Sous son successeur, Wen-ting ou Thai-ting (1124), le *Ki-nien* raconte les expéditions victorieuses de Khi-li, chef des Tcheou et successeur de Tan-fou, contre les peuplades sauvages qui environnaient son petit état. Khi-li était aux avant-postes de l'empire, du côté de l'occident, et la gloire de la famille Tcheou grandit dans l'histoire avec la décadence de la famille Chang. Le grand chef ou grand roi (*Wang*), fut jaloux des succès de Khi-li, et celui-ci étant venu lui offrir trois chefs prisonniers, il le fit mourir [2]. A Wen-ting succéda Ti-y, qui ordonna de construire une muraille sur les frontières du nord pour repousser les invasions des nomades [3]; et à Ti-y succéda Ti-sin, qui fut le dernier chef souverain de la famille Chang. Il est plus généralement connu sous son nom propre, Cheou. L'histoire semble lui

[1] Le *Ki-nien* note simplement la mort de Wou-y.

[2] *Ki-nien*, à l'an 1114.

[3] *Ibid.* à l'an 1109.

avoir ôté son nom d'empereur, à cause de ses défauts.

Ce prince, qui commença son règne l'an 1154, selon la computation officielle, ou l'an 1104, selon le *Ki-nien*, est aussi sévèrement stygmatisé par les historiens que le dernier des Hia. Cependant Sse-ma-thsien reconnaît qu'il avait de grandes qualités. Il était prompt à voir et à entendre; il était doué d'une force extraordinaire. Il avait près de lui de très-bons ministres, Oueï-tse, son frère aîné et ses deux oncles, Ki-tse et Pi-kan; mais il aimait le vin, la débauche, les femmes, et se perdit entièrement en s'abandonnant aux désirs insensés d'une fille nommée Ta-ki ou Tan-ki, qu'il avait faite prisonnière dans une expédition contre un chef des environs du Hoaï[1]. Ce couple se souilla à lui seul de toutes les inventions abominables que l'on trouve dans l'histoire des anciens tyrans de la Grèce et de l'Égypte. Si l'on en croit le récit de Sse-ma-thsien, Ta-ki renfermait dans un édifice des jeunes gens nus de l'un et l'autre sexe, et les encourageait aux plus sales débauches. Cheou fit fondre une colonne creuse en fer, qu'on remplissait de matières inflammables; puis on attachait un patient à cette colonne, de manière qu'il l'entourât de ses bras, et alors on mettait le feu au combustible. C'est à peu près le supplice du bœuf de Phalaris. Le prince chinois s'en servit pour extorquer les richesses de ses principaux sujets. La fille d'un prince de Kieou ayant plu au tyran, et n'ayant

[1] *Ki-nien*, à la neuvième année de Cheou.

pas voulu céder à ses désirs, il la tua, et envoya son cœur à son père, comme un mets de la table impériale. Tant d'atrocités lassèrent les chefs secondaires ou princes tributaires. Ils cherchèrent à se rallier autour d'un autre chef, et tournèrent les yeux vers Tchang, prince des Tcheou, dans le pays de l'ouest. Tchang était fils de Khi-li. Comme son père, il était la terreur des peuples sauvages de l'occident et l'idole de ses sujets. Il est connu dans l'histoire sous le nom de *Wen-wang*, le sage roi, nom qui lui fut décerné après sa mort, quoiqu'il n'ait pas eu de son vivant le titre de *Wang*. Ses vertus sont hautement célébrées par tous les auteurs chinois, qui le représentent comme le modèle accompli du parfait souverain.

Suivant les mémoires historiques de Sse-ma-thsien[1], Tchang ou Wen-wang, étant venu porter son tribut à la cour impériale, fut témoin des cruautés de Cheou, et, entre autres, de sa barbarie envers la jeune fille qui lui avait résisté. Il ne put cacher son indignation, fut dénoncé, arrêté, et jeté dans une prison où il resta trois années. Il supporta son malheur avec patience, et s'occupa même de savantes spéculations sur les *Koua*, ces lignes symboliques dont l'invention est attribuée à l'antique Fou-hi, et dont les combinaisons renferment, selon les Chinois, la science du bien et du mal et la connaissance de toutes choses. Confucius a longuement commenté, dans l'Y-king, le travail de Wen-wang sur cette espèce de tableau magique.

[1] *Sse-ki*, kiven 4, *Mémoires sur les Tcheou.*

Enfin, les principaux officiers de la tribu des Tcheou réussirent à apaiser le tyran en lui offrant de belles femmes et quelques présents. Cheou fit sortir Wen-wang de prison, et celui-ci lui proposa de lui remettre un territoire étendu à l'ouest de la rivière Lo du Ho-nan, s'il consentait à supprimer le supplice odieux de la colonne brûlante. On ne dit pas si Cheou accepta. Il donna à Wen-wang un arc, des flèches, une hache de combat, le nomma grand général de ses armées, et le renvoya dans sa principante avec de grandes marques de faveur. Wen-wang, délivré, se vit de suite entouré des félicitations des autres chefs secondaires.

Tel est le récit de Sse-ma-thsien, et il est évident que l'histoire véritable s'y trouve fardée par l'admiration du chroniqueur pour le sage prince de l'ouest. L'offre du pays situé à l'occident de la rivière Lo fut évidemment une concession faite par Wen-wang pour recouvrer la liberté. En outre, le nord-ouest de la grande colonie chinoise était incessamment menacé par les peuplades étrangères designées par le nom de *Ta-joung*, les grands barbares[1], et ce fut contre elles que Wen-wang tourna ses armes dès qu'il fut rentré dans ses domaines. Cheou avait besoin d'un bon général pour résister à ces dangereux ennemis. Il fut obligé de relâcher Wen-wang et de

[1] Le *Chan-hai-king*, livre fabuleux des montagnes et des mers, dit que les *Joung* ont des têtes d'hommes et des corps d'animaux. Probablement ils avaient le corps peint ou tatoué, comme les sauvages du Kiang, civilisés par Thaï-pe.

le ménager. Il lui conféra le titre de chef des grands vassaux des contrées occidentales.

Les noms des pays successivement attaqués et conquis par Wen-wang pendant une guerre de dix années se lisent dans le *Sse-ki* et dans le *Tchou-chou-ki-nien*. Les commentateurs du Sse-ki ont cherché à les identifier avec ceux de leur temps; mais ils semblent n'avoir pas très-bien réussi. En effet, une année après la première attaque dirigée contre les barbares *Joung*, ils conduisent l'armée de Wen-wang dans le Chan-si inférieur, vers le 36e parallèle, assez près de la cour de Cheou; puis, quelques années plus tard, le prince de l'ouest établit sa résidence, bien loin de là, à Foung, dans le Chen-si, et envoie son fils camper au confluent du Weï et du fleuve Jaune. La difficulté de l'identification de ces anciens noms est, du reste, bien excusable. Les colons européens sauront-ils, dans deux cents ans, les noms des peuplades de l'Amérique, qui disparaissent aujourd'hui si rapidement devant les envahissements de la civilisation? Les ouvrages imprimés de nos jours conserveront seuls les noms de ces peuplades et la mémoire des pays qu'elles ont occupés.

Selon le récit du Ki-nien et du Sse-ki, la petite cour de Wen-wang devint l'asile des hommes les plus distingués qui fuyaient du royaume de Yn. Le sage chef gouverna ses états de l'ouest d'une manière tout à fait indépendante, et adressa à son peuple des proclamations solennelles, selon le rite des grands chefs ou *Wang* : mais il n'attaqua pas le souverain

légitime, que l'histoire appelle dès lors simplement le roi de Yu. Il fut trop occupé à agrandir le cercle de sa domination sur les peuplades voisines, dites barbares. Il vainquit les unes et gagna les autres, en promettant à leurs chefs de conserver le commandement à leurs descendants, sous la condition de rendre hommage au chef des Tcheou, de se joindre à lui en temps de guerre, et de lui payer une légère redevance, comme celle que les chefs secondaires chinois payaient à leur suzerain. Ce principe d'hérédité des principautés devint la base de la constitution politique établie par la dynastie suivante des Tcheou, lorsque tout le monde chinois obéit aux fils et petit-fils de Wen-wang. Ce chef mourut à l'âge de quatre-vingt-dix-sept ans, laissant un royaume qui comprenait toute la vallée de la rivière Wei et la vallée supérieure du Han-kiang, sur une longueur et une largeur d'environ 100 lieues.

Un monument fameux fut construit par Wen-wang : c'était une tour de cent vingt pas de circuit sur trente de hauteur. Quelques éditions des King en donnent la représentation sous la forme d'un trone de pyramide à base carrée. Elle fut appelée la tour des esprits célestes, et était très-vraisemblablement destinée à l'observation des astres. Le livre sacré des vers, le Chi-king, raconte que cette tour fut bâtie avec une promptitude extrême par le peuple, empressé de remplir les désirs d'un si bon prince [1]. Meng-tseu, qui cite cette ode, rappelle aussi que

[1] *Chi-king*, section *Ta-ya*, chap. III, ode 8.

Wen-wang permettait à ses sujets de venir chasser, pêcher, et couper du bois, dans l'immense parc qu'il s'était réservé [1]. On voit qu'il y avait alors de vastes espaces laissés en bois et non cultivés. Pendant une année de disette, Wen-wang quitta le pied du mont Khi (arr. de Foung-thsiang-fou), et vint fonder la cité de Toung (*Foung-tching*) sur un bras de la rivière Wei, au sud de la ville actuelle de Si-ngan-fou. Comme un chef de pasteurs, il cherchait un nouveau pays qui pût mieux nourrir ses troupeaux et sa tribu. Meng-tseu, admirateur zélé des anciens temps, loue ces déplacements fréquents de la population d'une rive à l'autre des grands fleuves. Ils ne pouvaient évidemment avoir lieu qu'autant que cette population était peu nombreuse dans ces régions encore à demi sauvages.

Wen-wang avait choisi pour successeur son fils, nommé Fa, qui devint le fondateur de la dynastie Tcheou, et est connu dans l'histoire sous le nom de *Wou-wang*, le roi guerrier. Le Thoung-kien-khang-mou dit que Fa n'était que le second fils de Wen-wang, et que l'aîné alla se fixer, avec des hommes et des troupeaux, dans la partie sud-ouest du Sse-tchouen actuel, près de l'une des grandes rivières qui aboutissent à la mer du Sud, c'est-à-dire à la mer du Kiang-nan. On voit que, dans la famille de Wen-wang, comme dans les familles royales de Hia et de Chang, la succession au commandement n'était pas réglée par l'ordre de primogéniture. Le père choisis-

[1] Meng-tseu, liv. I^er^, chap. I, art. 8, et chap. II, art. 7.

sait celui de ses enfants qui lui semblait le plus capable.

L'an 1132 avant J. C. suivant la computation officielle, et l'an 1060, suivant celle du Ki-nien, Wou-wang fut reconnu chef des Tcheou. Le Thoung-kien-khang-mou dit qu'il s'informa plusieurs fois de la conduite de Cheou, qu'il n'apprit que des atrocités, et hésita cependant longtemps à s'insurger contre son souverain. Dans le Ki-nien et le Sse-ki, on voit le nouveau chef des Tcheou conquérir le pays de Li, deux ans après son installation. Ce pays de Li était situé à l'est du fleuve Jaune, dans le Chan-si inférieur. Le chapitre du Chou-king intitulé *Si-pe-kan-li*, c'est-à-dire, conquête du pays de Li par le *Si-pe* ou chef suprême de l'ouest[1], raconte qu'un officier des Yn, effrayé des progrès des Tcheou, vint avertir son prince, Cheou, le roi de Yn. « Fils du ciel, lui dit-il, le ciel a retiré le pouvoir suprême à notre famille de Yn. Les sages et la divination par la tortue n'annoncent rien de favorable. Ce n'est pas que les esprits des anciens souverains aient cessé de nous protéger, comme leur postérité, auprès du seigneur céleste; c'est vous qui, par vos excès, êtes cause de notre

[1] Suivant la plupart des commentateurs du Chou-king, le *Si-pe* de ce chapitre est Wen-wang, qui aurait conquis le pays de Li. Cette conquête me paraît cependant devoir être plutôt rapportée à son fils, qui commençait à menacer le roi de Yn. Sse-ma-thsien cite deux fois la conquête du pays de Li, d'abord en racontant l'histoire de Wen-wang, et ensuite en racontant celle de Wou-wang. Il en résulte que ce pays fut conquis et abandonné par le premier de ces princes, puis conquis de nouveau par son fils.

ruine.» Le roi lui répond sèchement : «Le pouvoir que j'ai par droit de naissance ne m'a-t-il pas été donné par le ciel?» Dans le chapitre suivant, intitulé *Ouei-tseu*, un chef secondaire de ce nom, frère aîné de Cheou, déplore, avec deux autres ministres, l'abrutissement de ce prince, plongé dans le vin et la débauche, et annonce la ruine prochaine de la famille de Yn. Ces trois grands officiers se plaignent ensemble du désordre du royaume, et citent, entre autres faits, le détournement des victimes destinées aux sacrifices, lesquelles sont revendues aux officiers chargés de punir les voleurs. Ils ne parlent pas de la colonne brûlante, du palais de prostitution et autres infamies décrites par Sse-ma-thsien, qui représente les deux souverains réprouvés du ciel, Kie et Cheou, comme des insensés furieux. Mais on en trouve quelque mention dans un chapitre suivant du Chou-king, intitulé *grandes proclamations de Wou-wang à ses adhérents*. Remarquons, en passant, que les officiers mis en scène dans les deux chapitres *Ouei-tseu* et *Si-pe-kan-li* déplorent la ruine de leur famille ou de leur race, comme les montagnards écossais regrettent l'ancienne gloire de leur clan. La Chine civilisée n'était alors, en effet, qu'une agglomération de quelques clans ou tribus.

Divers pronostics ayant annoncé la grandeur future des Tcheou, huit cents chefs secondaires se réunirent à Moung-tsin, lieu situé près du confluent de la rivière Lo et du fleuve Jaune. Ils prièrent instamment Wou-wang de marcher contre le roi

de Yn. Celui-ci refusa et leur dit : « Le ciel, sans doute, doit punir tant de crimes ; mais il ne nous a pas encore fait connaître sa volonté[1]. » Tel est le récit de Sse-ma-thsien. Le Ki-nien dit simplement qu'à la douzième lune, dans l'hiver, l'armée des Tcheou passa le grand fleuve à Moung-tsin et s'en retourna. Probablement Wou-wang ne se jugea pas assez fort pour tenter l'attaque, ou bien il trouva la saison trop avancée pour tenir la campagne.

Enfin, après onze ou douze ans de préparatifs, le ciel parla. Cheou avait chassé son frère aîné, Onei-tseu, tué son sage ministre Pi-kan, et emprisonné son oncle, Ki-tseu. Wou-wang consentit à se mettre en mouvement pour punir le tyran. Au chapitre *Thai-chi*, grandes proclamations, le Chou-king dit : « Dans le printemps, à la treizième année, il y eut une grande réunion d'hommes à Moung-tsin. Devant cette réunion armée, trois discours furent prononcés par le roi ; ce nom désigne Wou-wang dans ce chapitre et dans les suivants. Les trois discours ici mentionnés sont les trois grandes proclamations adressées par Wou-wang à ses adhérents, la première avant, la seconde après le passage du fleuve, la troisième dans une revue générale de ses troupes. Il y rappelle les excès du barbare Cheou, qui se plonge dans le vin, brûle ou mutile des hommes, et épuise le peuple par ses folles exactions. « Le ciel irrité, dit-il, a transmis l'autorité suprême à mon illustre père ; mais il n'a pu achever d'accomplir ses ordres... Tous les

[1] *Sse-ki*, *kiven* 4, *Tcheou-pen-ki*, *fol.* 8.

jours, je tremble et je m'observe. J'ai succédé aux droits de mon illustre père. Je célèbre les cérémonies en l'honneur du souverain seigneur et de la terre, et je me place à votre tête pour accomplir le châtiment déterminé par le ciel.... Le dernier des Hia, Kie, était bien plus coupable que ne l'est Cheou. Kie a été puni par la main de Tching-thang, et, comme celui-ci, je suis appelé par le ciel. » L'ordre céleste avait été confirmé au chef des Tcheou par des songes et par le pronostic de la tortue. On sait que cette manière d'interroger l'avenir s'est perpétuée de ce côté de l'Asie. Au XIII^e siècle de notre ère, Tchinghis-khan et ses successeurs auguraient le succès futur de leurs expéditions en brûlant des os et en examinant leurs stries[1].

Wou-wang dit, dans sa première proclamation, qu'il n'a que trois mille hommes avec lui; mais que ces trois mille hommes ont tous une même intention, un même cœur. Sse-ma-thsien raconte qu'il passa le fleuve avec trois cents chars, trois mille guerriers d'élite ou cavaliers, et quarante mille soldats cuirassés ou fantassins. D'après cela, les trois mille hommes de la proclamation doivent désigner les guerriers du royaume de Tcheou proprement dit, ou les trois mille guerriers d'élite. Dans une quatrième allocution à ses troupes, avant la bataille (chapitre *Mou-chi*), Wou-wang s'adresse aux hommes des pays de Young, de Chou, de Khiang, de Meou, de Weï, de Lou, de Pang, de Pou. Tous ces noms

[1] Voyez les relations de Rubruquis et de Plan-Carpin.

correspondent à diverses parties de la province actuelle de Sse-tchouen (26° à 32° de latitude). Ils désignaient, disent les commentateurs, des noms de hordes barbares, et devinrent des noms de principautés, après la victoire de Wou-wang. On remarque ici la première intervention de peuplades étrangères dans les débats intérieurs des Chinois. Elles marchaient comme alliées des Tcheou, et, depuis cette époque, le flot de l'invasion partit plus d'une fois de ces mêmes contrées pour se répandre sur la Chine[1].

En apprenant le passage des insurgés, Cheou rassembla, selon le Sse-ki, sept cent mille hommes. On peut douter hardiment de l'exactitude de ce chiffre, à cause de l'exagération habituelle aux historiens asiatiques. Le Chou-king, chapitre *Wou-tching*, compare les soldats de Cheou aux nombreux arbres d'une forêt. Les deux armées se trouvèrent en présence dans la plaine de Mou-ye, située dans le district actuel de Mou-ye, qui fait partie du département de Wei-hoeï-fou, à cinq jours de marche du fleuve Jaune. Le combat ne dura qu'un instant. Suivant le récit du Chou-king, chapitre *Wou-tching*, les guerriers de l'armée de Cheou tournèrent leurs armes les uns contre les autres, et il y eut tant de sang répandu qu'il s'en forma des ruisseaux sur lesquels flottaient de grands mortiers de bois à piler le riz, qui se trouvaient dans le camp du vaincu.

[1] Wou-wang dit encore, au chapitre *Wou-tching* du Chou-king, paragraphe 2 : « Les hommes de Hoa et Hia (noms chinois), ceux de Man et Me (noms étrangers) se sont attachés à ma personne. »

Suivant le récit du Sse-ki, l'armée impériale mit bas les armes, à la première charge de Wou-wang, et abandonna le tyran. Celui-ci s'enfuit, courut s'enfermer dans son palais, et se brûla avec toutes ses richesses, pour ne pas tomber au pouvoir d'un sujet rebelle. La complice de ses crimes, Ta-ki, ne l'imita pas, et, lorsque le vainqueur entra dans le palais à demi-consumé, elle se présenta à lui, espérant probablement le captiver par ses charmes. Wou-wang la tua d'un coup d'épée. Le fils de Cheou était déjà venu se livrer en son pouvoir, avec une chaîne de fer au cou, usage qui paraît ancien, et qui indiquait que le vaincu se mettait à la merci du vainqueur.

Les habitants de la capitale et des environs s'étaient enfuis à l'approche du conquérant qu'ils connaissaient à peine. Wou-wang éprouva de la difficulté à les convaincre de ses intentions pacifiques. Cependant, un des grands officiers de Cheou, nommé Chang-yong, se joignit à lui et finit par rassurer les fuyards qui revinrent. Wou-wang, s'étant fait connaître à cette population par une entrée triomphale dans la cité conquise, retourna à Foung-tching, la cité principale de son pays de Tcheou, et y fit porter les neuf vases sacrés de l'empereur Yu, pour indiquer que Foung-tching devenait dès lors la capitale de l'empire. L'armée victorieuse fut licenciée : les chevaux furent envoyés dans les pâturages de la montagne Hoa, vers le confluent de la rivière Weï et du fleuve Jaune, et les bœufs dans ceux de

Tao-lin [1], canton également voisin du fleuve Jaune et situé sur la limite des deux provinces actuelles du Chen-si et du Ho-nan. Les attelages de bœufs pour les convois prouvent qu'à cette époque la marche des armées devait être lente.

Ce fut alors qu'eut lieu l'inauguration régulière de Wou-wang. Les chefs secondaires se réunirent à sa cour, et le saluèrent du titre de fils du ciel. Wou-wang céda à leurs supplications et répondit, suivant le Chou-king [2] : « J'ai obéi à l'arrêt du ciel, et je suis allé vers l'orient pour châtier les méchants. J'ai rétabli l'ordre et la tranquillité. Les hommes et les femmes sont venus à notre rencontre; ils nous ont offert des corbeilles remplies d'étoffes de soie, et tous étaient contents. C'est le ciel qui leur a inspiré ces sentiments ; c'est lui qui, pour leur propre bonheur, les a portés à se soumettre aux Tcheou. »

Tel est le récit officiel de la fin de la dynastie Chang. Celui du Ki-nien est beaucoup moins orné. Cette chronique dit que Cheou, s'étant réfugié après sa défaite dans la tour de Nan-tan, abdiqua, et que l'on installa à sa place son fils, qui fut appelé Wou-keng, et qui devint chef des Yn. Le roi vainqueur retourna à Foung-tching, y invita à un grand festin ou à une grande cérémonie les chefs qui l'avaient secondé, leur conféra des titres, des principautés, et leur ordonna de surveiller le nouveau chef des

[1] *Chou-king*, chapitre *Wou-tching*, paragraphe 5.
[2] *Chou-king*, chapitre *Wou-tching* ou fin de la guerre, paragraphe 8.

Yn. Celui-ci se révolta, en effet, plus tard, et fut châtié par Tcheou-kong, frère de Wou-wang et tuteur de son successeur.

ÉTUDE

SUR LE ROMAN MALAY DE SRI RAMA, حكاية سرى رام;

Par M. Auguste Dozon.

Geschiedenis van Sri-Râma, beroemd indisch heroïsch dichtstuk, oorspronkelijk in het sanskrit, van Valmic, en naar eene maleische vertaling daarvan, in het maleisch, met arabisch karakter, mits-gaders met eene voorrede en plaat uitgegeven, van P. P. Roorda van Eysinga; in-4°. Amsterdam, 1843. — Histoire de Sri-Râma, fameux poëme héroïque indien, composé en sanscrit par Valmic (Valmiki), et publié d'après une traduction malaye, en caractères arabes, avec une préface et une planche, par Roorda van Eysinga.

Passages extracted from the malayan version or paraphrase of the Ramayana, *a celebrated hindu poem.* (Marsden, *Malayan Grammar*, *pag. 163-193.* London, 1812.)

PREMIERE PARTIE.

NOTICE.

§ Ier.

Le titre qui précède est tout à fait inexact, en ce qu'il annonce une traduction en malay d'un original sanscrit, tandis que la composition à laquelle on l'a appliqué est une œuvre distincte,

quoique développant les mêmes aventures, et offrant à peu près les mêmes personnages que le *Ramayana*. Je pense que cette assertion ne pourra exciter le moindre doute chez les personnes qui voudront bien prendre la peine de parcourir l'analyse de l'ouvrage, ou les fragments de traduction que j'offre ici au public. Cependant, comme de la solution de cette question dépend en grande partie, pour le lecteur européen, l'intérêt de l'histoire de Sri-Rama, on me pardonnera d'y revenir tout à l'heure.

Je regrette seulement que M. Roorda van Eysinga, qui a rendu tant de services aux littératures malaye et javanaise par la publication de plusieurs textes et de nombreux travaux lexicographiques et géographiques, n'ait pas profité de ses vastes connaissances en tout genre, acquises par un long séjour dans l'Orient, pour mettre en lumière le point que je viens d'indiquer. Mais comme la courte préface dont il a fait précéder son édition, loin de contenir aucun éclaircissement à cet égard, semble au contraire indiquer de nouveau sa croyance à une traduction, je me suis vu forcé d'entreprendre une tâche qui me paraît offrir quelques résultats curieux, mais pour l'accomplissement de laquelle les secours manquent ici. J'aurai donc besoin de beaucoup d'indulgence de la part des personnes versées dans les littératures malaye, sanscrite ou arabe qui voudront bien me lire (1). (Voir les notes de la 1^{re} partie, pag. 440 et suiv.)

Le texte publié par M. Roorda forme 173 pages

gr. in-4°, *en prose*, bien petit abrégé, comme on voit, des 24,000 distiques du poëme sanscrit. Suivant la méthode arabe, elles se suivent sans interruption, et sans aucune division de livres ou de chapitres. Cependant, les diverses aventures sont d'ordinaire distinguées par la formule suivante, usitée dans tous les ouvrages malays, soit en prose, soit en vers : سبرمول (ou القصّة) مك ترسبتله فركتاءن « maintenant est rapportée l'aventure de, etc. (سبرمول ou le terme arabe القصّة sont employés indifféremment en guise de signe de ponctuation).

L'impression, généralement correcte, a été exécutée d'après un seul manuscrit, sur la nature et l'âge probable duquel M. Roorda ne donne malheureusement aucun détail.

Marsden a gardé le même silence; seulement, j'ai observé quelques légères différences entre les fragments donnés par lui et l'édition complète, qui, sans indiquer une rédaction totalement différente, marquent cependant que les deux manuscrits originaux ne dérivaient pas l'un de l'autre. J'aurai occasion dans la suite de faire ressortir quelques-unes de ces variations.

§ II.

Avant d'examiner la question qui forme le principal objet de cette notice, je voudrais présenter quelques considérations extrêmement rapides touchant le génie et la littérature des Malays, qui sont

si peu connus, surtout par des ouvrages écrits en notre langue.

M. Dulaurier, qui a créé en France les études océanniennes, s'est, dans un excellent travail (2), surtout attaché à exposer le développement historique de cette littérature, les genres qu'elle a cultivés, et l'intérêt philologique qu'elle présente.

Pour moi, je ne cherche qu'à en faire saisir l'esprit par un petit nombre de réflexions qui, ressortant de la comparaison du Sri Rama avec d'autres textes dans le même idiome, comparaison qui révèle une identité complète d'institutions, de mœurs, d'idées, voire de superstitions, trouveront ici leur place naturelle, et serviront à éclairer mon sujet.

Rien ne saurait être plus opposé au caractère des Hindous que celui des peuples de l'archipel d'Asie en général; et même les conformités dans la nature extérieure et le climat, ainsi que la proximité de situation, et le fait d'une influence exercée par les uns sur les autres, font de cette différence si accusée un phénomène digne de remarque.

D'un côté, l'ascétisme, la ferveur religieuse poussée souvent jusqu'à la persécution; le mysticisme, la vie contemplative, qui arrête l'activité; de l'autre, une indifférence qui a permis d'adopter successivement, avec une facilité merveilleuse, deux religions, et qui se manifeste aujourd'hui à l'égard des pratiques du culte; une répugnance marquée pour tout ce qui a l'apparence de l'allégorie, du symbole ou de la simple abstraction; une existence toute consacrée

aux soins vulgaires, qui n'a qu'elle-même pour fin, et n'a conscience de rien de plus élevé; en un mot, purement pratique, mais pourvue d'une élégance et d'une politesse natives.

Si nous considérons l'expression du génie national fourni par la littérature, les différences se correspondent et ne sont pas moins prononcées.

Le trait saillant de la littérature chez les Malays, et qui, je l'avoue, la recommande le plus à mes yeux, c'est d'être exclusivement d'imagination. Les sciences sont restées inconnues, la philosophie n'existe pas, la théologie n'a jamais pu prospérer, et l'histoire est fabuleuse (3) chez ce peuple si positif. Ce dernier mot a besoin d'être expliqué et concilié avec celui d'imagination, que j'ai prononcé plus haut. Il ne signifie point ici la force de la pensée ou l'abondance et la vivacité des images, mais l'invention, quelle qu'elle soit, et dans le sens où on l'oppose à science, philosophie, réflexion ou critique. On trouve un esprit d'enfant qui se délecte aux contes de nourrice, qui, plus ils sont incroyables, fantastiques, absurdes même, les retient avec plus de facilité, et les propage avec autant de plaisir pour le narrateur et pour l'auditeur. Les voyageurs ont fait connaître avec quelle attention passionnée sont écoutés les *dalang's* ou conteurs, autour desquels les habitants des villages se rassemblent et passent de longues heures, et les joutes poétiques, en vers improvisés, qui s'engagent chaque jour entre les hommes les plus ignorants, et rappellent l'églogue

grecque, à l'exception du dénoûment, qui parfois, grâce à la fureur poétique, est accompagné de coups de kris. Ce n'est pas le seul exemple d'une langue dont l'harmonie et la douceur séduisante font de la parole humaine coulant avec abondance, comme une musique qui suffit à charmer l'oreille, et à rendre l'esprit peu difficile sur le sens de ces notes pressées.

J'ai fait allusion tout à l'heure aux قنتن *pantoun's*, ces petits poëmes dans lesquels seuls me semble se rencontrer la véritable expression du sentiment poétique par les images et la comparaison. A part ces produits rapides et fugitifs de l'imagination ou du cœur, qu'on songe à peine à recueillir, et qui sont sans doute leur genre national par excellence, les Malays ne paraissent avoir guère cultivé avec prédilection qu'une seule sorte de composition littéraire, le roman, en prose ou حكاية, et en vers ou شعير; et il y a peu de différences, je crois, à établir entre ces deux espèces. L'amusement, voilà l'attrait qu'un lecteur européen doit surtout y chercher, comme cela a été le but suprême et le premier besoin du narrateur et de ceux à qui il s'adressait; mais il est aisé de découvrir que cet amusement est d'une nature particulière et à quelles conditions il s'obtient. En effet, ces fictions, en prose ou en vers, ont une forme bien constante, qui révèle nettement les penchants intellectuels, la forme épique, dans le sens étymologique du mot. Elles consistent uniformément dans un récit qui se

hâte vers une conclusion, et rattache soigneusement les épisodes, s'il s'en trouve, au fait principal. Le merveilleux y tient peu de place, et encore moins la religion officielle. Quelques couplets amoureux, voilà le seul élan lyrique qu'on y rencontre. Elles n'aperçoivent point la nature extérieure, si magnifique dans ces contrées; elles n'offrent que fort rarement ces sentences morales et ces maximes si chères aux musulmans; et, chose plus singulière, le comique en paraît tout à fait absent; on ne pourrait peut-être surprendre une intention précise d'exciter le rire. Ce qui occupe, ce qui entraîne, c'est la rapide succession des aventures de l'homme, la variété incessante des événements, mais revêtus d'une couleur assez uniforme, qui varie entre la bonhommie et un sérieux demi-grotesque, et qui atteste des instincts de douceur et de tendresse plutôt que de cruauté.

Je viens de dire quel faible rôle jouent non-seulement le culte, mais l'idée religieuse, dans les œuvres malayes. En effet, on ne les y voit jamais intervenir ni dans la vie ordinaire, ni dans les affaires publiques; en somme, le nom d'Allah ou de Devata est à peine prononcé quelquefois. Si l'on rencontre quelques traces des mythologies hindoue, arabe ou persane, ou même d'une mythologie antérieure à ces dernières, le merveilleux ne devient que par hasard un élément important du récit, et il se confond avec la superstition.

Le Sri Rama forme, sous ces deux rapports, une

exception, mais facile à expliquer, d'après la formation du livre. Le merveilleux, qui y joue un si grand rôle, et qui est presque entièrement emprunté à l'Inde, a dépouillé toute signification mystique, et ne porte plus aucune trace de symbole. D'un autre côté, loin d'être une pure machine poétique, il est devenu réalité palpable; c'est un autre monde, avec des personnages mêlés aux affaires du nôtre, et aussi familier à une foi robuste, et dans laquelle le doute ne paraît pas éveillé. Les dieux principaux des livres sanscrits restent dans le vague et sont incompris; mais tout le reste est conservé précieusement, sans parler des exagérations. Il faut dire que ces étranges personnages et leurs bizarres aventures, recevant d'une crédulité sans bornes et d'une superstition à toute épreuve l'empreinte de la réalité, cessent d'être fastidieux et incompréhensibles, comme ils le sont trop souvent dans les livres indiens, et deviennent une source d'amusement.

Au reste, cette réalité et cet air de vraisemblance absolue que j'ai remarqués dans la peinture des êtres et des héros mythologiques se retrouvent partout, et forment un caractère essentiel de la manière malaye. Une abondance de détails minutieux et précisés fait songer plus d'une fois à Robinson Crusoé. L'exagération, dans certains d'entre eux, n'exclut pas, dans l'esprit du conteur ou du poëte, une naïveté n'ayant pas conscience d'elle-même, et une entière bonne foi qui plaisent et attachent. Le sublime et le grandiose laissent, il est vrai, un vide

que rien ne peut combler; mais la grâce, la douceur, la délicatesse servent souvent à le couvrir. Cette férocité de caractère, devenue proverbiale, et contre laquelle, d'ailleurs, ont déjà protesté des écrivains recommandables (4), qui n'y voient qu'une extrême susceptibilité d'honneur, n'apparaît presque jamais. Les sentiments de famille occupent une grande place; la tendresse conjugale, aussi bien que filiale ou paternelle, trouve toujours une expression simple, exempte d'emphase et pénétrée, quelquefois pathétique. L'amour, s'il n'a pas la subtilité platonique, demeure au moins délicat et chaste.

L'art, cette fin suprême de l'esprit européen, cette sorte de creuset où il épure ses conceptions et la forme dont il les revêt, ne fait pas entièrement défaut, et il a le mérite d'être purement instinctif. Quoique les conceptions et les incidents offrent en général peu de variété, l'action est d'ordinaire bien conduite, et l'intérêt assez habilement ménagé. Mais où l'art est le plus développé, c'est dans l'observation des caractères. Rangés sous un petit nombre de types, ils sont toujours bien suivis et fidèles à eux-mêmes.

Le style, qui, comme la pensée, manque de force, lui est égal en simplicité, et se distingue par la même absence de recherches. Coulant, facile, doué d'une élégance native, il doit à la langue une harmonie remarquable, et qui ne manque jamais de charmer les oreilles européennes.

La rareté des images et des comparaisons et leur

peu de valeur en général le rendent assez nu, et forment le contraste le plus frappant avec les habitudes des peuples de l'Asie occidentale. On y trouve la prolixité, les redondances et les répétitions qui caractérisent les œuvres d'un génie peu développé, et qui sont aujourd'hui accueillies avec faveur, même dans les littératures anciennes, par un goût blasé, désireux de se retremper à des sources primitives.

Je sens combien les jugements qui précèdent, et qui d'ailleurs me sont tout personnels, sont incomplets, et peuvent même, à cause du peu de développement des motifs, paraître quelquefois en contradiction les uns avec les autres. Je me suis toutefois laissé entraîner à les présenter; ma seule excuse est dans le peu de notions encore existantes sur le sujet que j'avais à traiter.

Je reviens à l'ouvrage qui est le but de cette notice.

§ III.

On sait quelle vénération universelle entoure encore aujourd'hui, dans l'Inde, le nom de *Rama*; des temples, des villes entières lui sont consacrés; mais ce n'est pas seulement comme l'*Avatar* de Vichnou qu'il est révéré. Le héros ou le roi se mêlent en lui au dieu, et l'effacent presque. Sa vie humaine bien distincte, qui se détache sur un fond de mythes et de légendes accessoires, ses exploits guerriers, et surtout sa grande aventure d'amour, qu'il entreprend pour délivrer et reconquérir sa femme, qui est elle-

même une merveille de beauté, devaient frapper particulièrement l'imagination des peuples, et le rendaient propre à être mis à côté de ces grands guerriers de l'Orient ou de l'Occident, dont la mémoire se conserve impérissable dans les traditions. Celle de Rama a franchi les bornes de l'Inde, et les vrais croyants, aussi bien que les adorateurs de Boudha, célèbrent le héros des premiers temps brahmaniques (5).

La civilisation indienne a répandu son nom et ses aventures sur tout l'archipel d'Asie, et c'est un témoignage de cette antique célébrité que j'apporte (6). Seulement, comme je l'ai indiqué, le caractère guerrier a prévalu; la notion d'une origine divine, quoique subsistant toujours, a été moins remarquée et moins comprise par un peuple naturellement peu fervent, surtout dans une religion d'emprunt, et beaucoup trop compliquée pour lui; et, chute bien plus grande, les magnifiques proportions du poëme sanscrit se sont amoindries en un conte, et les vers, majestueux et amples comme la nature indienne, se sont changés en une prose simple comme la vie commune.

§ IV.

Je veux d'abord expliquer par quel intérêt la lecture de l'histoire ou roman de Sri Rama semble pouvoir attacher.

Il offre quelques traces, aujourd'hui à peu près effacées et conservées presque uniquement par la langue, d'une ancienne diffusion de la religion ou

de la mythologie des Hindous; sous un point de vue littéraire, il est un exemple du mode d'altération que subissent les traditions en passant d'un peuple à un autre; et, enfin, il offre un tableau exact, et tracé par un indigène, de l'état politique et social des Malays à une époque reculée, aussi bien qu'une peinture, vraie encore, comme il semble, de leurs mœurs, de leurs usages et de leurs idées.

S'il ne promet malheureusement pas à la littérature générale un nouveau chef-d'œuvre, s'il n'offre pas même à la chronologie des documents rares et nombreux, il peut ajouter de diverses manières à la connaissance de l'esprit humain, en révélant les tendances intellectuelles et morales d'un peuple qui, pour n'avoir pas joué un grand rôle dans l'histoire, n'en a pas moins droit à une attention sérieuse par sa diffusion et celle de sa langue, et par la culture assez avancée, quoique aujourd'hui en décadence, à laquelle il paraît être parvenu, en partie, sans secours étranger.

L'histoire de Sri Rama est rangée dans cette classe d'ouvrages que les Malays désignent par le terme arabe de حكاية, *histoire*, et dont ils possèdent plusieurs, et de longue haleine. C'est un véritable roman, et il suffit d'y jeter les yeux pour s'assurer qu'il n'est point une traduction, pas même une imitation du Ramayana.

Il n'est guère possible non plus que ce soit la traduction d'une des nombreuses compositions portant le même titre, qui ont été écrites dans les langues

vulgaires de l'Inde (7); il y aurait à élever contre cette hypothèse la même objection, tirée de l'assimilation complète des mœurs et des coutumes du pays où l'action se passe, avec celle des Malays, et je crois pouvoir affirmer qu'il est dû à une tradition, dont la diffusion dans l'Archipel est parfaitement explicable par les nombreuses relations qui l'ont uni de bonne heure avec la presqu'île en deçà du Gange (8); non que je veuille parler d'une tradition réelle, puisée aux événements qu'elle conserve, et formée peu après leur accomplissement, encore que déjà dénaturés, mais simplement d'un corps de récit tiré en grande partie des souvenirs gardés de la lecture ou de l'audition du poëme, source véritable de cette tradition de seconde main, avec quelques circonstances peut-être dues à la tradition orale. Sortie de l'Inde, son berceau, la fable principale devint familière à plusieurs peuples étrangers, qui la modifièrent, sans doute, chacun à leur manière. Chez les Malays entre autres, elle se naturalisa si bien qu'elle acquit l'autorité et l'attrait d'une histoire nationale et populaire; elle fut, pour ainsi parler, passée instinctivement au filtre d'un génie étranger, qui arrêta ce qui lui répugnait, et presque tout ce qui traversa avait changé, au même instant, de forme et de couleur. Les cosmogonies, les mythes, les symboles avaient disparu d'eux-mêmes, inintelligibles qu'ils étaient à un esprit trop peu spéculatif, et un nouvel ensemble se façonna peu à peu, quoique sur le dessin primitif. L'action fut laissée en son

lieu originaire; mais les Malays avaient transporté dans ce lieu leurs institutions politiques et leurs coutumes religieuses; ils avaient prêté à des personnages étrangers leurs propres mœurs, leurs habitudes, jusqu'à leur costume, par un travestissement de tout point semblable à celui qu'on observe dans les mystères et dans les peintures du moyen âge.

§ V.

J'essayerai dans des notes de l'analyse, relatives à la mythologie, de déterminer quelques particularités de l'influence indienne sur le Srî Rama; ici, je dois dire quelques mots de l'influence arabe. Tous les ouvrages malays connus ont été évidemment écrits sous l'empire de cette dernière; mais tandis qu'ordinairement elle affecte assez gravement le fond, ici elle s'est exercée presque uniquement sur la forme, sur l'extérieur. La réunion en une seule masse de ce long récit, la courte généalogie qui l'ouvre, et quelques autres légers détails en sont presque les seules traces. En effet, si l'on rencontre, et très-rarement, les mots de djin, de péri, de faquir, ces mots sont isolés et présentent le caractère évident d'une interpolation due peut-être à un copiste, ou d'une simple substitution, par exemple de نبی ادم *nabi Adam* ou prophète Adam, pour مها بِسنو *Maha Bisnou* (Vichnou).

Si la rédaction date de l'époque arabe, on peut donc affirmer qu'elle remonte aux premiers temps de cette époque, alors que les idées n'avaient pas été modi-

fiées considérablement. Le poëme de *Bida Sari*, qui paraît remonter au XV[e] siècle, et la شجرة ملايو, composée au XVI[e], portent dans la langue et dans les idées une couleur arabe bien plus prononcée.

M. Dulaurier émet l'opinion que cette *version* du Ramayan peut bien être antérieure à l'introduction de l'islamisme dans l'archipel indien, et les raisons qu'il en donne concordent avec le mode de formation que j'ai exposé, et qui est d'autant plus probable qu'on ignore même si les Malays ont connu l'usage de l'écriture avant leur conversion. Ils ont donc pu se transmettre verbalement, durant des siècles peut-être, et en lui faisant subir sans doute de perpétuelles modifications, le récit qui aura ensuite été rédigé et fixé lors de l'introduction de l'écriture par les Arabes.

Le livre lui-même confirme nos suppositions. Pas plus qu'un grand nombre de compositions dans le même idiome, et ainsi que cela arrive en général chez les peuples parmi lesquels la littérature est un passe-temps des esprits mieux doués sans préoccupation de gloire (9), et encore moins de lucre, à obtenir, il ne contient pas de nom d'auteur; mais dans les lignes qui le terminent, la composition en est attribuée à un de ces conteurs nationaux bien connus et auteurs des pièces du théâtre javanais, à un دالڠ *dalang*, sans indication de sources étrangères auxquelles il aurait puisé. Voici dans quels termes : « Tel est le récit qui est rapporté par le *dalang* à qui appartient (l'auteur de) l'histoire de Maharadja Sri-Rama et de Laksamana. »

NOTES.

---

(1) Tous les auteurs, Marsden, M. *Roorda*, et même M. Dulaurier, mais, je crois, d'après un témoignage étranger, ont donné le Sri Rama pour une traduction. Je n'ai eu que des secours indirects, et seulement pour la partie *indienne* de mon travail, c'est-à-dire le Ier volume de la traduction latine de *Ramayana* par G. de Schlegel, dont le chapitre premier contient, en 96 çlokas, tout l'argument du poëme; quelques notes très-bien faites du *Harivansa* par M. Langlois, et enfin les préfaces, si distinguées par le sentiment poétique, qui précèdent les Ier et IIIe volumes de la belle publication de M. Gorresio. On y trouve l'analyse des quatre premiers livres de la grande épopée indienne.

(2) *Mémoires, lettres et rapports relatifs au cours de langue malaye et javanaise.* Paris, 1843.

(3) A l'exception de chroniques, ou plutôt de simples listes de souverains, de la sécheresse desquelles rien n'approche (on peut consulter celle qui a été publiée et traduite dans le Journal asiatique, juillet 1839, par M. Dulaurier), les Malays n'ont qu'un ouvrage historique ou à peu près, la شجرة ملايو, traduite sous ce titre : *Malay annals, translated from the malay language, by the late Dr John Leyden, with an Introduction by sir St. Raffles*. London, 1821. Ce n'est, à vraiment parler, qu'une série d'anecdotes où le merveilleux joue un rôle autant ou plus considérable que dans un roman quelconque. Cependant, au milieu de bien vagues traditions, un fait historique important y est consigné et mis hors de doute : c'est la fondation des colonies de la presqu'île de Malacca par les Malays venus de l'île de Sumatra. On trouve aussi dans la شجرة ملايو quelques renseignements sur la conversion à l'islamisme des habitants de l'archipel indien, et des détails assez étendus sur des événements connus par d'autres sources, les premières invasions des Portugais dans la péninsule transgangétique. Ce livre, dont la traduction est d'ailleurs assez imparfaite, n'en est pas moins précieux, puisqu'il nous fait connaître, à une époque reculée, la

constitution politique et la législation des Malays, et leurs relations avec quelques peuples étrangers.

(4) *Malay annals: Introduction*, by sir St. Raffles. — Newbold, *British settlements in the straits of Malacca*. Ce qui a valu aux Malays cette réputation est sans doute l'habitude de l'*amok* أمق (d'où le verbe مغامق, faire ou courir l'*amok*), et qui consiste, soit pour un soldat ou un corps de troupes, soit pour un individu seul près d'être arrêté, à se précipiter au milieu des ennemis ou des gens qui veulent le saisir, et de massacrer jusqu'à ce qu'on soit tué. Dans le سرى رام, on voit l'armée de Rama et celle des Rakchasas s'entretuer de cette manière. L'amok est d'ailleurs un fait fort rare.

(5) M. Roorda, préface du سرى رام, mentionne des traductions en siamois, en turc, en arabe et en cingalais. L'ouvrage même se termine par l'énumération des contrées où l'histoire de Sri Rama est devenue célèbre; ce sont le Kling, le Siam, la Turquie, et même la Hollande, تانه ولند; mais il est évident que c'est une galanterie d'un moderne copiste pour ses maîtres.

(6) A Java, on compose encore des histoires de Sri Rama, ou au moins, parmi les compositions nombreuses sur ce sujet, quelques-unes sont fort récentes; à la différence du سرى رام malay, elles sont écrites en vers, et sont des imitations du kawi ꦏꦮꦶ, l'ancienne langue de cette île. A Batavia, on s'occupe, en ce moment, de l'impression de l'une d'elles écrite, il y a soixante ans, par Yoso-Dhipourô. (Voir *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*. Vol. XIX, pag. 31.) Ces compositions portent le même nom qu'en malay, ꦱꦿꦶꦫꦩ *Sri Romo*, suivant la prononciation javanaise.

(7) V. F. Adelung *Versuch einer litteratur der sanskrit sprache* 1re édit. pag. 130.

(8) Avec le كليڠ *Kling*, ou côte de Coromandel. Les habitants de l'archipel ne sont mahométans que depuis le XIIe ou XIIIe siècle de notre ère. Auparavant ils professaient une religion d'origine et de forme hindoues, mais dont les caractères n'ont pu être encore bien déterminés. (Voir G. von Humboldt, *Ueber die kawi sprache*, tom. I, livre 1.) On peut consulter aussi *Beschrijving van de ou-*

dheden van Soekosh en Tjetto; Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap, XIX[e] vol. Il me paraît, au reste, que cette religion a dû arriver déjà fort mélangée de l'Inde où, de très-bonne heure, les cultes des principales divinités s'étaient mutuellement emprunté leurs emblèmes et leurs pratiques.

(9) Voici, par exemple, tout ce que l'on sait de l'auteur du شعير يمن سارى. Dans les derniers vers, il dit qu'il était faquir, et qu'il a rimé ce récit pour se distraire d'un grand chagrin. Il ne songe même pas à dire son nom.

DEUXIÈME PARTIE.

ANALYSE.

Avant de commencer l'analyse du Sri Rama, je crois utile d'attirer l'attention sur les variations essentielles qu'elle doit offrir relativement aux traits principaux du Ramayan.

On connaît la donnée de l'épopée indienne. Un dieu s'incarne dans la personne d'un homme pour détruire le mal sur la terre, et son épouse céleste forme avec lui une nouvelle union sous la forme d'une femme. Elle est ravie par un monstre, sorte d'esprit du mal ; mais le dieu fait homme la reconquiert sur le géant, qu'il extermine avec toute sa race et l'immense population de monstres, qui étaient, comme lui, des âmes de méchants, expiant sous cette figure les crimes d'existences antérieures.

Le conteur malay a respecté la partie humaine de cette donnée qui, sauf un point, la chasteté de l'hé-

roine, a une analogie si profonde avec la légende grecque d'Hélène et de la guerre de Troie; mais la conception mythique si élevée de l'incarnation lui a échappé. Rama, il est vrai, est donné à plusieurs reprises comme issu de Vichnou; lui-même une fois met en avant son identité avec ce dieu; mais on voit partout que c'est une notion bien confuse, que l'auteur n'est là qu'un écho, et qu'il répète une assertion traditionnelle, sans savoir trop quel en est le sens précis. Il suffit d'ailleurs d'examiner la manière différente dont la naissance du héros est amenée. Ce ne sont plus les dieux qui supplient Vichnou de s'incarner pour détruire le mal, c'est un vieux roi qui n'a point d'enfants, et qui demande au ciel de lui en accorder; il cherche simplement un remède contre la stérilité, cette plaie qui fait le désespoir de tous les rois, dans les livres de l'Orient, comme dans les légendes du moyen âge; et il n'est nullement question que la substance de Vichnou ait passé à plus ou moins fortes doses dans les enfants qui viennent ensuite au monde. Il y a d'ailleurs un moyen supplémentaire (l'occision de mille éléphants), dont le Ramayan ne fait pas mention.

De même les singes ne sont plus les êtres créés par les dieux pour soutenir Rama dans la lutte, et les rakchasas sont tout bonnement des monstres fort étranges et assez divertissants.

Une altération fort considérable, c'est la naissance de Sitâ, et je remarque que ce changement était comme appelé par l'obscurité de l'événement

sur lequel il s'est exercé. Dans le Ramayana, l'origine de Sitâ est vague, incertaine, allégorique. Le roi Djanaka, traçant avec la charrue l'enceinte où doit se célébrer un sacrifice, la voit sortir du sillon. Le conteur étranger est plus positif; il lui donne une famille, mais singulièrement choisie, celle de Ravana, que doit exterminer son époux; et il en prend occasion pour annoncer d'avance et provoquer la chute de l'empire des *rakchasas*, et la rattacher à l'action d'une manière différente (1). (Voir les notes de la 2e partie, pag. 461 et suiv.)

Un changement non moins grave et qui montre bien l'appropriation d'une histoire étrangère, c'est celui qui a affecté la figure de la mère de Rama, ou plutôt on a fait un personnage distinct, d'une origine merveilleuse, et qui se dédouble, pour ainsi dire, pour devenir la femme de Ravana.

Il n'est pas inutile non plus de faire observer que les noms des deux héros ont reçu des additions, et sont ainsi presque devenus des noms nouveaux. Celui de Rama, رام, est invariablement précédé du mot sanscrit *çrî*, سرى, employé par les souverains malays comme épithète honorifique et dans le sens d'illustre, de glorieux, de prospère; et au lieu de *Sitâ*, nous avons Sita Devi, ستا ديوى; *Devi* est le mot sanscrit, nom commun parmi les femmes malayes et javanaises de haut rang.

Enfin, une des preuves les plus certaines du remaniement de la fable du poëme, c'est la figure nouvelle d'Indra Djata, fils de Ravana, et le rôle

mêlé à l'action tout entière qu'il joue dans le roman malay. (Je prie qu'on veuille bien consulter à ce sujet la note 25 de l'analyse.)

Je pourrais étendre ce parallèle, et je serai obligé d'y revenir en effet dans quelques notes. Je me bornerai, pour le présent, à une remarque générale. Presque toujours dans le Sri Rama on reconnaît le fond des aventures empruntées du poëme épique, mais dénaturé, mutilé ou surchargé d'additions. Tout trahit une transmission successive avec oublis et infidélités involontaires ou retranchements systématiques et déterminés par le génie particulier d'un nouveau peuple.

La connaissance actuelle du Ramayan est trop imparfaite pour que je puisse juger jusqu'à quel point l'intégrité des caractères a été respectée. En tous cas, j'ai plaisir à remarquer qu'ils offrent la partie la plus intéressante de notre histoire; une véritable beauté morale y éclate souvent et ils apparaissent comme des personnifications des plus nobles sentiments de la nature humaine. Ainsi que M. R. van Eysinga l'exprime dans sa préface, Sri Rama, bien que son caractère offre quelques variations et incohérences dues sans doute à l'auteur malay, représente le calme, le courage, la loyauté et la clémence, Sita Devi la fidélité conjugale, mêlée de tendresse et de fierté. Chez Laksamana, l'affection fraternelle emprunte les formes du dévouement et du respect filial; enfin Hanouman met en action l'attachement et le zèle spontané d'un ser-

viteur. Ravana seul fait exception et forme, par sa férocité, un contraste que l'art doit approuver.

Le maharadja (مهاراج دسرة) Dasarata, qu'une courte généalogie fait remonter jusqu'au prophète Adam (2), avait pour *negri* ou capitale, la ville d'Isfahoboga (3), située dans le pays de Kling, c'est-à-dire dans l'Inde (4). En faisant préparer un emplacement pour y construire une nouvelle ville, il trouve, dans un bambou merveilleux (5), une princesse d'une beauté extraordinaire, qu'il prend pour femme. Dans les fêtes qui sont célébrées à cette occasion, le maharadja, selon la coutume, fait sept fois, sur un char de triomphe, le tour de sa capitale (6). Au sixième tour, le char verse, et tous les efforts pour le redresser avaient été infructueux, lorsqu'une concubine (7) nommée Balia-Dari (بليا داري), le relève à l'aide seulement de son bras, qui se casse. Le maharadja, dans sa reconnaissance, déclare, en présence des grands, que, s'il a jamais un enfant de Balia-Dari, il en fera son successeur.

Quelque temps après s'être établi dans sa nouvelle capitale, nommée Mandou-Poura-Nagara (مندو فورنكار), Dasarata offre aux dieux (8), afin d'avoir des enfants, un sacrifice (9), pendant lequel un rakchasa (10), ayant la forme de corbeau, Gagak-Souara (كاكق سوار), aïeul paternel de Ravana (11), souverain des rakchasas, enlève une portion du riz consacré et destiné à rendre fécondes les femmes

de Dasarata. Le maharisi ou anachorète (12), qui offrait le sacrifice, prononce contre Gagak-Souara la malédiction suivante qu'on verra plus tard se réaliser : « Tu seras tué par le fils de Dasarata; et puisse quiconque mangera ce riz avoir une fille qui devienne l'épouse du fils de Dasarata! » Gagak porte cependant le riz à Ravana, qui le mange dans l'espérance d'avoir un fils qui soit le dominateur du monde entier.

Peu de temps après ce sacrifice, Dasarata rencontre un maharisi, qui l'engage, afin d'avoir des enfants, à tuer mille éléphants; et, en effet, le maharadja ne cesse pas de chasser qu'il n'en ait tué neuf cent quatre-vingt-dix-neuf; pour le millième, il tue, par mégarde, un personnage qui avait la voix d'un éléphant; et ce meurtre lui attire une malédiction, qui se réalisera aussi dans la suite, celle de mourir avant d'avoir vu la prospérité de son fils.

Cependant la princesse Mandou-Dari (celle qui avait été trouvée dans un bambou) accouche successivement de deux fils, Sri Rama et Laksamana.

Ensuite, la concubine Balia-Dari a trois enfants : deux fils, Bardan et Tchatradan, et une fille, Kikevi Devi (13).

C'est peu de temps après, que Dasarata est près de succomber à une maladie causée par un abcès dans le dos; mais il est sauvé par Balia-Dari, qui suce cet abcès, et, dans sa reconnaissance, il renouvelle, devant Mandou-Dari, la promesse de donner le trône après lui aux enfants de sa concubine,

promesse qui, comme on le verra, lui coûtera cher.

Cependant Ravana, ayant appris que Dasarata avait découvert une princesse dans un bambou, vient lui demander de la lui abandonner. Le maharadja y consent; mais, lorsque la princesse a reçu l'ordre de s'apprêter pour partir, elle forme une femme entièrement semblable à elle par le procédé suivant : elle ramasse en une boule toute la crasse qui est sur son corps; quelques paroles magiques transforment successivement cette boule en une grenouille verte, et en une femme qui part avec Ravana, lequel est persuadé qu'il emmène la véritable princesse. (La femme qu'il emmène porte le nom de Mandou-Dakei.) (14).

Dasarata, ayant ensuite appris la supercherie, se rend à Langkapouri (15) (l'île de Ceylan, et en même temps la capitale de Ravana), et, sous la forme d'un enfant porté par une marchande de fleurs, il s'introduit auprès de Mandou-Dakei, avec qui il passe une nuit; ce qui n'empêche pas Ravana de célébrer ensuite son union avec elle par les plus folles réjouissances.

Mandou-Dakei devient enceinte et met au monde une fille d'une beauté incomparable, et dont le corps a la couleur de l'or le plus pur, la princesse Sita Devi (ستا ديوى). Mais les devins, ayant tiré son horoscope, annoncent que l'homme qui l'épousera doit tuer Ravana et dominer sur le monde entier : aussi Ravana fait-il jeter à la mer l'enfant enfermé dans un coffret de fer.

Ce coffret est poussé par les eaux et trouvé par le maharisi Kali (16), sur le rivage qui borde ses états. Il adopte la charmante enfant et plante, le jour même, quarante palmiers sur un seul rang, en prononçant le serment de donner pour époux à la princesse l'homme qui percerait, d'une seule flèche, ces quarante palmiers.

Ici est placé un épisode, où est raconté un voyage de Sri Rama et de Laksamana, qui vont s'instruire dans la religion et dans les armes auprès d'un maharisi, nommé *Bagavan-Nila-Pourba* (بكاوان نيل فربا). Ce personnage, qui faisait pénitence, en compagnie d'un grand nombre de brahmanes, sur le mont Indra-Gangsa (اندر كڠس), retient près de lui les deux frères; et pendant une retraite religieuse de trois mois que ceux-ci font sous sa direction, il les instruit dans les règles de la dévotion et dans toutes les ruses de la guerre, et leur communique sa puissance surnaturelle (17). Durant ce même séjour aussi, Rama reçoit d'un personnage, dont la qualité n'est nullement indiquée et qui se nomme *Naga-Sekanda-Pertala-Deva* (ناك سكند فرتال ديو), trois flèches et un sceptre ou bâton. Les trois flèches, qui jouent un rôle important dans le reste de l'histoire, ont chacune une nom particulier, et la branche d'arbre doit tenir lieu d'arc à Rama, jusqu'à ce qu'il ait obtenu l'arc, alors en possession du maharisi Kali, père de Sita Devi, et avec lequel il doit exterminer Ravana et toute sa race (18).

La beauté de Sita Devi avait attiré, dès sa dou-

zième année, une foule de prétendants. Maharisi-Kali se transporte lui-même chez Dasarata, afin d'inviter ses enfants à venir prendre part au tir de l'arc. Il emmène Sri-Rama et Laksamana; et, en route, le premier, commence ses aventures par tuer trois monstres effroyables, une rakchasî, un rhinocéros et un serpent, tous trois gigantesques (19).

On arrive chez Maharisi-Kali; tous les princes de la terre et Ravana lui-même prennent part à l'épreuve de l'arc, mais Rama est le seul qui puisse tendre un arc merveilleux, qui était en la possession de Maharisi-Kali. Il perce d'une seule flèche les quarante palmiers, et devient l'époux de Sita-Devi.

Après un court séjour chez son beau-père, il repart avec Sita, pour retourner près du roi Dasarata. En chemin, il a deux aventures. Il livre d'abord un combat à quatre princes, ses rivaux, qui commandaient à des centaines de mille de cavaliers, et lui avaient tendu une embuscade; puis un autre, à un radja qui était son homonyme, et voulait le forcer à ne plus porter le nom de Rama (20). Dans ces combats, quoique Rama ne coure jamais, en effet, de danger, ses parents ont peur pour lui, mais il ne craint pas un instant; ses flèches, enchantées et intelligentes, ne trouvent pas de résistance, et les vaincus lui demandent grâce, attendu qu'ils reconnaissent en lui Maha Bisnou (Vichnou).

Peu de temps après la réunion de Rama à son père, celui-ci, se sentant vieux, prend la résolu-

tion de lui céder le trône. Mais un petit bossu (21), bouffon de Balia Dari, que Rama avait tourmenté, lorsqu'il était enfant et se conduisait en vrai gamin, rappelle à la concubine la promesse faite autrefois par Dasarata de faire régner les enfants qu'il aurait d'elle. Pressée par le bossu, Balia Dari réclame du maharadja l'exécution de cette promesse, et malgré la plus violente douleur, Dasarata veut être fidèle à sa parole. A la nouvelle de ce qui se passe, Rama lui-même fait vœu de laisser le trône à ses frères, et d'aller, durant quatorze ans, se livrer aux austérités dans la solitude.

Un maharisi avait appris à Dasarata, conformément à la malédiction qu'il avait encourue précédemment, qu'il mourrait aussitôt que Sri Rama quitterait le pays. En effet, à peine celui-ci a-t-il franchi les portes de la ville, accompagné de Laksamana, que son père expire. Il refuse cependant de revenir, et laisse à ses deux derniers frères le trône, et le soin de rendre les derniers devoirs à leur père.

La désolation avait été universelle, et une grande partie du peuple avait suivi Sri Rama, pour ne pas avoir d'autre souverain que lui. Mais le prince se débarrasse d'abord, par un stratagème bizarre, de cette foule, qui retourne à la capitale, et il poursuit sa route avec Sita Devi et Laksamana.

Les voyageurs traversent des déserts sans fin, et rendent visite à des brahmanes, qui tout en reconnaissant Vichnou dans Sri Rama, se font ses gou-

rous, ou maîtres spirituels, et lui communiquent leur puissance surnaturelle.

Une fois, Sita est enlevée par un rakchasa, mais délivrée aussitôt par une flèche de son époux, qui tue le ravisseur.

Enfin les trois voyageurs arrivent à la montagne nommée Indra-Pouanam, où ils s'établissent pour se livrer aux austérités. Rama et Laksamana s'y construisent chacun une maison, et Laksamana va tous les jours chercher des fruits dans les bois pour son frère. Rama, pour se procurer de la compagnie, offre le sacrifice de l'*hamoum*, au moyen duquel il transforme quelques bottes d'herbe en un certain nombre d'hommes et de femmes; les femmes tiennent société à Sita Devi, et les hommes se partagent entre lui et son frère. Après quoi ils se livrent avec ardeur à la pénitence (22).

Pendant quelque temps, Rama et Laksamana disparaissent de la scène, qui est occupée par Ravana et par les radjas des nations des singes, et les plus bizarres aventures se succèdent. Entre autres, Ravana, monté sur son *char volant tout seul* (comme en ont presque tous les personnages de cette histoire), se rendait au Ka-Indrân (ou ciel d'Indra), pour visiter son fils aîné, Indra Djata. Balia, radja des singes, l'aperçoit, lui livre en l'air un combat, et enlève sa femme, Mandou Dakei, qu'il épouse. Elle était même enceinte de lui de sept mois, lorsque, sur la prière de son ancien gourou, il consent à la rendre à Ravana. Mais d'abord il ouvre le ventre

de Mandou-Dakei, en extrait l'enfant, et le place dans le ventre d'un frelon femelle, qui le met en effet au monde à l'expiration du terme ordinaire. (Il est dit que lorsque le singe Balia voulait posséder Mandou-Dakei, il prenait la forme humaine.)

Rama et Laksamana sont soumis à une tentation pareille à celle des anachorètes chrétiens dans le désert. Une rakchasi, nommée Soura Pandakei (سور قنداكي), sœur de Ravana (dans le Ramayana, Surpanakha), dans l'espérance de se faire épouser par l'un d'eux, et de les tuer ensuite par trahison, se présente, sous la forme d'une jeune et belle femme, aux deux frères. Rama la refuse parce qu'il est déjà marié, dit-il, et que sa femme lui est très-fidèle. La rakchasi ayant injurié Sita Devi, Rama lui fait couper le nez et un bras par Laksamana.

Pour la venger, un frère de Soura Pandakei attaque, avec des troupes fort nombreuses, les deux frères, et il est tué, avec tous ses soldats, par les flèches enchantées de Sri Rama.

Ravana, apprenant tous ces désastres, prend la résolution de venger sa sœur sur Sita Devi. Il ordonne à deux rakchasas de prendre la forme, l'un d'un kidjang (sorte de daim) d'or (كيجع امس), l'autre d'un kidjang d'argent (كيجع قيرق), et les envoie gambader devant la maison de Rama. Sita, qui les aperçoit, demande à son époux de les lui prendre vivants. Celui-ci part à leur poursuite, en recommandant à son frère de veiller sur la princesse. A peine Rama s'est-il éloigné, que Ravana, caché dans le bois, con-

trefait sa voix, et pousse des cris de détresse. Sita effrayée presse longtemps Laksamana d'aller au secours de Rama. Laksamana répond que son frère est trop puissant pour avoir besoin d'une aide étrangère; d'ailleurs Sita a été placée sous sa protection: que dirait Rama s'il l'abandonnait? Vaincu enfin par de nouvelles instances et des reproches de lâcheté, il sort, mais en traçant dans la terre, avec son doigt, un cercle magique, que personne ne pourra franchir. Aussitôt Ravana se présente sous la figure d'un brahmane, devant la maison, et demande une aumône. Par ses supplications, il parvient à déterminer Sita Devi à étendre la main hors du cercle magique, et alors, reprenant sa forme, il l'enlève, avec des cris de triomphe, sur son char volant.

Lorsque Sri Rama revient à son hermitage, il apprend la disparition de Sita Devi; il tombe évanoui et reste cinquante jours dans cet état. Pendant ce temps, Laksamana entend une voix qui lui dit que la séparation de Sita et de son époux doit durer douze ans. Rama revient à lui et se met en marche avec son frère à la recherche de Sita Devi.

Une cigogne lui donne d'abord des nouvelles de cette dernière; puis un oiseau nommé Djantayou, جنتايو, l'un des frères de Garouda, et qui était, à ce qu'il dit, l'ami inséparable de Rama, remet à ce dernier un anneau que Sita, au moment où Ravana l'enlevait, lui avait jeté. L'oiseau avait d'abord livré un combat de plusieurs jours au rakchasa, qui en-

fin était parvenu, par trahison, à lui casser les ailes d'un coup de massue (23).

Ici est placée l'histoire d'un buffle qui livre combat au maharadja Balia. Sougriva, frère de ce dernier, croit, par suite d'une méprise, qu'il a succombé dans la lutte; il se fait roi à sa place, mais bientôt Balia revient et le chasse.

La naissance de ces deux personnages et leur metamorphose en singes, ainsi que la naissance de Hanouman, leur neveu, est racontée plus haut. Leur mère était la femme d'un maharisi; mais elle avait commis des adultères, d'abord avec un indra, et ensuite avec un mambang (deux espèces de génies); et son mari, dans sa rage, avait changé en singes les deux enfants de sa femme. C'est de sa fille que naît Hanouman, qui vient au monde avec la forme d'un singe, et ressemblant à du coton par sa couleur blanche (24).

Sri Rama, poursuivant ses recherches, rencontre Sougriva, qui implore son assistance contre son frère Balia, en se prétendant opprimé par lui. Rama le suit, a une rencontre avec Balia, et ce dernier est tué d'une façon singulière par une flèche de Rama.

Cependant Mandou Dari, mère de Sri Rama, meurt du chagrin d'être séparée de son fils. Bardan et Tchatradan prennent alors la résolution de se rendre auprès de leur frère aîné, pour lui remettre le trône. Rama, qui a reçu avis de leur approche, va au devant d'eux, leur fait un accueil très-amical, mais résiste à leurs instances et ne veut pas reprendre

un trône qui leur a été donné par leur père; Bardan et Tchatradan le quittent donc pour retourner à Mandou-Poura-Nagara.

Rama, pendant ce temps, ne cessait de regretter Sita Devi. Il presse Sougriva, qui avait promis de lui servir d'auxiliaire, de tenir sa parole. Il somme également un autre radja des singes, nommé Sambouran, de lui amener des troupes. La lettre que Rama lui écrit à cette occasion, et dans laquelle il se donne lui-même pour Vichnou, est assez curieuse.

Bientôt, en effet, Sougriva et Sambouran arrivent à la tête d'armées innombrables de singes, qui reconnaissent tous Vichnou dans la personne de Rama. Ce dernier demande pourtant le secours d'un astrologue pour savoir où est Sita Devi. Il découvre qu'elle est à Langkapouri, fort triste, mais toujours fidèle à son époux. Hanouman s'offre pour aller lui donner des nouvelles de Rama. Il franchit, en effet, la mer d'un saut, et pénètre, à l'aide de plusieurs métamorphoses, auprès de la prisonnière, qui refuse de se laisser emporter par lui, parce qu'elle ne veut pas qu'un autre que son mari mette la main sur sa personne, et que d'ailleurs il ne conviendroit pas à un homme tel que Sri Rama, de recouvrer sa femme à l'aide d'un secours étranger. Avant de repartir, Hanouman se laisse prendre et conduire en présence de Ravana; mais bientôt il s'échappe et incendie toute la ville de Langkapouri qui, du reste, est immédiatement réédifiée par des enchantements.

Hanouman rejoint ensuite son maître et lui suggère l'idée de construire pour le passage des troupes une jetée qui aille joindre l'île de Langkapouri. Bientôt, en effet, après une entrevue de Rama avec un maharisi, qui le sollicite de délivrer les génies de l'oppression des rakchasas, Hanouman commence à arracher et à précipiter dans la mer d'énormes montagnes qui doivent former la jetée. Rama, irrité contre les eaux qui rejaillissent, s'apprête à lancer une flèche dans la mer, lorsqu'une belle jeune femme en sort, lui dit qu'elle est envoyée par Maha Bisnou, et que, s'il veut triompher des rakchasas qui sont invulnérables, il faut qu'il fasse boire par ses soldats l'eau qui jaillit.

Ravana, cependant, a déposé Sita Devi dans un *taman* ou jardin de plaisance, qui surpasse en magnificence tout ce qu'on peut imaginer. Mais, irrité de ce qu'elle repousse ses sollicitations, et d'apprendre qu'elle est entrée en communication avec son époux par le moyen de Hanouman, il la fait enfermer dans un fort en acier de Khorassan.

Il apprend alors, par un espion, que la construction d'une jetée s'avance. Sur son ordre, tous les poissons de la mer, et ensuite un crabe immense travaillent à la détruire, mais Hanouman les extermine et la jetée s'achève. Sri Rama monte sur Hanouman transformé, pour cette occasion, en un lion à mille têtes, et opère, à la tête de ses troupes, son entrée dans l'île de Langkapouri. Ravana est témoin de cette invasion, et le maharadja Bibou Sanam (مهراج

بيبو سانم (sk. Vibhichana) lui nomme, comme Hélène à Priam, les chefs de l'armée ennemie.

Une série de combats commence, livrés tantôt par Sri Rama, Laksamana ou Hanouman, et qui coûtent toujours la vie à des quantités prodigieuses de rakchasas.

Ravana tient plusieurs conseils, mais le seul avis de rendre Sita Devi à son époux le met en fureur. Une fois, il imagine de créer et de faire tuer une femme semblable à Sita-Devi; le bruit de la mort de cette dernière se répand et arrive jusqu'à Sri Rama, qui tombe évanoui pour longtemps; mais Hanouman parvient à s'introduire auprès de Sita, et en rapporte des nouvelles à son maître.

Une autre fois, un fils de Ravana, ayant pris la forme de Hanouman, réussit à pénétrer dans le palais de Sri Rama et à enlever le prince qui dormait. Mais Hanouman ne tarde pas, à l'aide de plusieurs métamorphoses, à le retrouver, avant qu'on lui eût fait aucun mal, et à le rapporter, encore endormi, dans son palais.

Tous les enfants et les frères de Ravana ont succombé dans les batailles, mais son entêtement est toujours le même. Son dernier fils, Indra-Djata (25), le roi du *Ka-Indran*, s'élance, à son tour, au combat, après des adieux touchants à sa femme et à sa fille. Il est porté sur un char à mille chevaux. L'écuyer et l'attelage sont exterminés par Laksamana, et, enfin, après un grand carnage des troupes ennemies, Indra-Djata tombe sous les flèches de Rama.

A ce moment, le ciel, la terre et la mer tremblent et s'agitent, comme s'ils allaient s'écrouler.

Cette mort arrache des cris de douleur à Ravana. *Komala-Devi*, l'épouse d'Indra, accourt sur le champ de bataille; elle exhale ses plaintes sur le corps de son mari et veut se tuer. Ravana l'arrête; il emporte le corps de son fils à son palais et le brûle. Komala-Dévi se précipite dans les flammes avec toutes ses femmes.

Bientôt cependant les combats recommencent. Un jour même, Ravana blesse, d'un coup de lance, Laksamana, qui est bientôt guéri par Hanouman.

Enfin Ravana, lui-même, se décide à prendre part à la lutte. Il s'avance dans la plaine, en présence de Sri Rama, et, après un combat de deux jours, ses dix têtes sont abattues par les flèches de son adversaire, qui, lorsqu'il est tombé, le fend en deux d'un coup d'épée; et le rakchasa pourtant ne meurt pas encore.

Rama fait maintenant son entrée solennelle à Langkapouri. Tout se soumet à lui, et il ne change rien au gouvernement. Il retrouve Sita-Devi, qui, pour prouver sa constante fidélité à son époux, lequel paraissait la suspecter, monte sur un bûcher ardent et en sort sans avoir souffert. Les deux époux se réconcilient.

Bardan et Tchatradan viennent faire une nouvelle visite à leur frère aîné, et, au bout d'un an, s'en retournent définitivement dans leurs états. Durant cette visite, Maharisi-Kali et sa femme ar-

rivent aussi à la cour de Sri-Rama, et on reconnait que Sita Devi est la fille de Ravana et de Mandou-Dakei. Rama place celle-ci à la tête des femmes de son palais.

Sri Rama fait construire une nouvelle ville et va s'y établir; il y convoque les hommes les plus distingués de tout genre et de toutes les parties du monde. Il avait laissé le gouvernement de Langkapouri à un mantri.

Sri-Rama n'avait point d'enfants et cela le désolait. Enfin, Maharisi-Kali lui envoie une drogue, que prend Sita Devi, et elle devient enceinte. Mais, durant sa grossesse, la jalousie de son époux est excitée par une fausse allégation de Kikevi-Devi, sœur de Sri Rama, qui reparaît ici pour la première fois depuis qu'il avait été fait mention de sa naissance. Rama, croyant que sa femme avait aimé Ravana, la bannit assez durement, et son exil est accompagné de circonstances merveilleuses.

Sita Devi se retire chez Maharisi-Kali, où elle accouche d'un fils. Elle se trouve bientôt en avoir un second, qui est créé par son père adoptif, au moyen du procédé qu'on a déjà vu plusieurs fois (26).

Au bout de douze ans, Sri Rama est conduit par les miracles, qui se produisaient depuis le départ de Sita, à soupçonner l'innocence de celle-ci. Il se rend chez Maharisi-Kali; une réconciliation a lieu, et il ramène son épouse.

Alors il marie ses deux fils et les radjas des

singes, qui avaient été ses auxiliaires, et distribue entre eux, comme Alexandre, tous les pays conquis. Langkapouri est la part de celui de ses fils qui avait été créé par sortilége.

Enfin, au comble de la prospérité, il fonde pour lui-même une dernière ville (celle où le *Ramayana* le fait naître), Ayodya-Poura-Nagara; il s'y établit avec Sita Devi, ainsi que les fidèles Laksamana et Hanouman, et il a transmis son puissant trône jusqu'à une postérité reculée.

NOTES.

(1) M. Gorresio a déjà remarqué la ressemblance de l'origine de Sita avec le mythe de Proserpine. Puis-je faire observer la grande analogie qui existe entre l'exposition de Sita Devi et la catastrophe qui en est la suite, et la légende d'Œdipe et de Laïus? Seulement, Ravana est tué par son gendre, tandis qu'Œdipe tue son propre père, mais par le même décret de la fatalité. Il serait facile de trouver dans cette histoire matière à d'autres rapprochements, qui montrent une curieuse conformité dans les moyens de l'art et les légendes des temps héroïques ou fabuleux chez les races les plus diverses et les plus éloignées de temps ou de lieu.

(2) On trouvera aux fragments de traduction cette généalogie. Je ne sais d'où elle est empruntée; mais elle est assez dans le goût de celles qui ouvrent les chroniques javanaises. Je crois cependant qu'il y a eu ici substitution postérieure de *Nabi Adam* pour Bisnou ou Vichnou. On en rencontre plusieurs exemples certains. Ainsi, dans le combat livré à Ravana par l'oiseau Djantayou (pag. 98), ce dernier demande au géant pourquoi il a violé (en ravissant Sita Devi) la promesse qu'il avait faite à Nabi Adam de ne plus commettre de crimes. Ici, cependant, il pourrait être question d'une autre

divinité, peut-être de Brahma. Dans un autre passage (pag. 135), il est confondu avec ce dieu ou avec Boudha, lorsqu'il est question de la montagne appelée, en cet endroit, بوكت كنكارن (montagne du tonnerre), où le peuple a vu successivement l'empreinte du pied de Brahma, de Boudha et d'Adam.

(3) اسفهابوكا Dans le Ramayan, la capitale héréditaire des Dasaratides est Ayodhya; dans notre histoire, au contraire, c'est la dernière ville que fonde Sri Rama, et où il s'établit après la conclusion de la guerre: elle est appelée ايودیا فور نکار, Ayodya Poura Nagara. Marsden, dans son Dictionnaire, dit que le nom de la dernière ville fondée par Rama, suivant la version malaye du Ramayan (*according to the Malayan version of the Ramayan*), se nommait اندر فور, Indra Poura (art. اندر فور, pag. 18). C'est là une différence assez notable, et qui peut en entraîner d'autres dans le manuscrit du Sri Rama que possédait Marsden. Le mot اسفهابوكا *Isfahaboga* n'est pas malay, et, de même que plusieurs autres noms d'hommes ou de lieux qui se rencontrent dans le texte, il semble appartenir au persan ou à quelque langue vulgaire de l'Inde.

(4) Le mot de Kling, en malay كليڠ, désigne proprement la côte de Coromandel, en tamoul, *Kalinga* ou *Telinga*; mais il a toujours été employé pour désigner l'Inde entière dans l'archipel d'Asie, avec lequel le Kalinga fut, de tous les pays situés au delà du Gange, le premier en relation. On sait même que l'ère de cette côte coïncide avec celle de Java, et porte, dans les deux pays, le nom d'ère de Salivahana, placée soixante et dix-huit ans après J. C. C'est de là que l'histoire si obscure de Java fait partir les premières colonies qui vinrent peupler cette grande île. L'action, dans le حكاية انقا بايسم, se passe dans le كليڠ, de même que celle du سري رام.

(5) C'est un bambou de l'espèce dite بتوڠ *betong*, بولہ بتوڠ. Ce mot ne se trouve point dans Marsden.

(6) L'action de se promener ainsi est désignée par le verbe برارق, et les chars, ordinairement en grand nombre, qui servent à exécuter cette marche triomphale dans un ordre déterminé, se nomment فرارقن. Cela paraît être une solennité essentiellement malaye, elle se répète à tous les mariages, et l'on en peut voir les

descriptions dans les ouvrages malays, même dans la تجرة ملا يو.
Une autre fête, d'un usage plus étendu, et qui appartient à la même nation, est celle dont la célébration se nomme برجاڠ, et que Marsden dit être appelée جيبغ sur la côte nord-ouest de Sumatra. C'est de là vraisemblablement que l'auront apportée les colons de Malacca. Elle se prolonge toujours pendant une suite de jours et de nuits, le plus souvent quarante. Dans la partie essentielle du verbe برجاڠ (بر n'est qu'un affixe verbal), il me semble reconnaître le verbe jav. ng. [illegible], d'où le substantif kr. ng. [illegible], qui désigne les repas donnés à l'occasion d'un mariage.

(7) On voit aisément que گنديق, que je traduis, faute d'expression, par concubine, n'est nullement l'équivalent de ce dernier mot. La گنديق gundik ne paraît différer des épouses légitimes (إستري) que par l'intention du mari; il paraît aussi, par le سري راما, que les enfants de l'épouse légitime avaient seuls droit au trône, sauf toutefois volonté contraire de la part du souverain mourant.

(8) L'expression que je traduis ici par *dieux* est celle-ci, دوات ملبا راي, littéralement, dieux glorieux, grands. On la rencontre assez souvent dans divers ouvrages malays, et fréquemment dans le *Sri Rama*, où le mot الله ne paraît pas une seule fois; elle équivaut à peu près à la formule arabe, d'un usage plus moderne, الله سبحانه تعالى. Il est difficile de savoir au juste ce qu'il faut entendre par le mot دوات (sanscrit, देवता), *devata*; la langue même ne fournit aucun moyen de connaître s'il est au pluriel ou au singulier. Marsden (Dictionnaire, pag. 110) prétend qu'il désigne, en tant que possédant *une nature divine*, une classe d'êtres ou de génies d'origine indienne, ordinairement appelés ديو, *dévas*. Ce ne peut être qu'une conjecture, mais plausible; seulement, je crois qu'il faut l'étendre aux autres divinités habitant de même le *Ka-indran* (voir la note 25 de cette analyse); car les ديو ne sont nullement distingués d'avec elles; et, quant à la notion de nature divine, je ne pense pas qu'elle ait été bien claire pour les Malays. دوات marque sans doute cet

ensemble d'êtres mal définis, qu'une imagination d'enfant se représente confusément comme surhumains. Je traduis le mot رلى par *grand*, pensant qu'il s'agit de ce terme dans le passage suivant : *the word caya signifies great in the Atchi* [اچه], dans l'île de Sumatra) *dialect.* (*Malay annals, translated by D^r^ Leyden*, pag. 65, note.)

(9) L'acte du sacrifice est ainsi désigné : قوربن حوم, faire l'*homoum*. Ce dernier mot ne se trouve point dans les dictionnaires malays, et il n'y a aucun moyen de savoir la véritable prononciation à lui donner. Cependant, celle de la dernière syllabe est indubitable, et me fait conjecturer que le mot est une dérivation ou corruption de la mystérieuse exclamation samskrite ओं, que répètent constamment les assistants à un sacrifice. La même cérémonie est encore distinguée par le mot قوجا, qui est le sanskrit पूजा, et a la même prononciation, *poudja*. Il ne paraît cependant pas correspondre exactement au rite indien. De même que le حوم, le قوجا exprime encore le procédé qu'on pourrait plutôt appeler de sorcellerie, et qui consiste à transformer un objet matériel en un être humain. Le rite ou sorte d'oblation qui procède ou produit la métamorphose est indiqué indifféremment par les deux mots qui nous occupent. On a pu voir que plusieurs personages de cette histoire doivent uniquement l'existence à ce procédé. Un autre mot de prononciation différente, mais auquel je ne puis m'empêcher d'attribuer la même origine est celui de قوج *poudji*, qui paraît indiquer plutôt la prière, la glorification de l'être divin. Je crois que ces mots et leurs dérivés, formés suivant les règles de la langue malaye, nous conservent une trace de la religion apportée de l'Inde et modifiée dans l'archipel. Je n'ai pas rencontré, dans le Sri Rama, le terme حجيج, probablement d'un usage plus moderne, et qui signifie également *prier*. Il est une fois question d'un temple, ou quelque chose d'approchant, désigné par l'expression رومه برحال, *maison des idoles* ; et, en effet, cet endroit est représenté comme contenant plusieurs centaines de statues, sans doute de divinités ; mais rien ne l'indique précisément, car ce n'est point à propos d'un usage du culte qu'il en est fait mention. Je ne sais quelle est l'origine du terme برحال, qui désigne ces images, statues ou idoles.

(10) Les rakchasa, رقساس, sont des monstres gigantesques qui ont le pouvoir de prendre toutes les formes. كاكثكو signifie

corbeau, ce rakchasa ayant sans doute l'habitude de demeurer sous cette figure, et un autre est appelé, par la même raison, كاكى تامر, corbeau-vautour.

(11) مهراج رون. Maharadja Barana est, dans notre histoire, le père de Sita Devi. Sauf cette circonstance, il y joue le même rôle que dans le poëme sanskrit.

(12) Ce personnage est appelé فروست مهرسى. C'est Richyaringa, qu'on tire de la solitude par un stratagème qui donne lieu à un des gracieux passages du Ramayana, et dont il n'est nullement question dans notre histoire. Dans le mot de مهرسى *maharsi*, on reconnaît le sanskrit महर्षि *maharchi*, légèrement altéré. Les autres formes, telles que *brahmarchi*, *devarchi*, ni le mot simple *richi*, ne se retrouvent pas. Les *maharsi* figurent fréquemment dans le *Sri Rama*, soit seuls, soit en communauté, ainsi que les brahmanes, برهمان.

(13) Voici les noms de ces cinq enfants : سرى رام لقصمان (sk. Lakchmâna), بردان (sanskrit, Bharata), چترادان (sk. Çatrughna), et كيكوى ديوى. Dans le Ramayana, Dasarata n'a que quatre enfants, qui naissent dans un autre ordre et de trois mères différentes : Rama, fils de Kausalyâ; Bharata, fils de Kaikeyî; Lakchmâna et Çatrughna, fils jumeaux de Sumitra. Il n'y est nullement question de cette fille, *Kikeri Devi*, كيكوى ديوى, qui ne reparaîtra qu'une fois vers la fin de l'histoire, pour jouer un si mauvais tour à sa belle-sœur Sita.

(14) مندو داكى — داكى signifie crasse. C'est le nom que cette femme porte constamment après que Ravana l'a épousée. Cependant je trouve dans une note du شعر بيداسارى (p. 250), que l'épouse de Ravana, dans le سرى رام, est appelée مندو دارى *Mandou Dari*. Cela est vrai du Ramayana; mais nous avons déjà vu que le nom de Mandou *Dari* appartient à la mère de Rama. La même note nous apprend que cette Mandou Dari, célébrée pour sa beauté et son excellent naturel, est devenue un type auquel son comparées les belles femmes dans presque tous les poëmes malays. Le poëme dont il vient d'être question offre plusieurs exemples de cette comparaison, contenue dans le vers suivant :

قارس اقتان ممدو داري

Son visage était semblable à celui de Maudoo Dari*.

(15) *Langkapouri* لڠكفوري est le nom sanskrit de Ceylan, et qui désigne aussi bien l'île tout entière que la ville principale. On trouve seulement deux ou trois fois le nom arabe de cette contrée, سرنديب.

(16) Maharisi Kali, مهريسي كلي (Marsden écrit كل et transcrit Kala), remplace dans notre conte le roi Djanaka, père de Sita; la ville de Mitilâ, capitale de ce dernier, s'est également changée en une ville située sur le bord de la mer, et qui porte un nom à physionomie persane ou hindoustanie, درواڤ فروا. On peut remarquer que la transformation subie par ce personnage, qui n'est plus que le père adoptif de l'héroïne, est une des graves altérations introduites dans l'économie du poëme primitif. Cette invention de princesses sur les eaux paraît être affectionnée des Malays. Le حكاية ابما ياتيم en contient une semblable à celle qui est décrite ici; seulement la princesse trouvée dans le coffret n'a point d'origine connue.

(17) En adoptant l'adj. sk. शक्ति, fort, puissant, m. سقتي, les Malays en ont modifié la signification, qui est devenue celle de: possédant une puissance, des facultés surnaturelles ou surhumaines, et ils en ont fait le subst. كسقتين, qui marque, d'une manière abstraite, cette puissance, et qu'on ne peut traduire que par une périphrase, sans pouvoir énumérer ce qui est contenu dans l'idée. Ces deux termes désignent vraisemblablement, dans l'opinion des Malays, des talents de sorcier, et, entre autres, la faculté de prendre toutes sortes de figures (d'homme, de géant, d'animal). Les flèches enchantées (comme nous dirions), dont Sri Rama et même d'autres personnages font un si grand usage, sont qualifiées de سقتي, aussi bien que les hommes.

(18) Voici les noms de ces trois flèches : فلمواڠ.كندى واڠ.

* شعير بدا ساري *Sjaïr, Bida Sari, een oorspronkelijk Maleisch Gedicht, uitgegeven, en van eene vertaling en aanteekeningen voorzien, door W. R. van Hoëvell, theol. doctor, vice president van het Bataviaasch Genootschap, en predikant te Batavia.* Cette publication sera d'une grande utilité pour l'avancement des études malayes, et je saisis l'occasion de rendre témoignage à l'esprit libéral et éclairé qui anime les missionnaires hollandais dans les Indes néerlandaises.

et جندى ولى : elles sont intelligentes, usent de la parole et y obéissent. On voit qu'elles répondent assez bien aux armes mystérieuses que Visvamitra donne à Rama dans le poëme samskrit. Le bâton ou branche d'arbre dépouillée de ses feuilles, جلوغ نغكت, est, à ce qu'il paraît, le sceptre de Vichnou. Quant à l'arc dont il est parlé ici, voici l'origine qui lui est attribuée plus loin (p. 31), lorsque Rama le tend pour percer les quarante palmiers. C'est Indra Djata, fils aîné de Ravana, qui parle : «Cet arc est fait de l'épine dorsale (? تولغ بلاكغ) d'un maharisi qui avait fait pénitence pendant deux cents ans. Il a été donné par Batara Gourou à Batara Brahma, avant que Maharisi Kali l'obtînt.» Les noms de ces deux dernières divinités m'amènent naturellement à exposer la conception qui s'en rencontre, aussi bien que des autres dieux supérieurs, dans le سرى رام. Le dieu principal du système javanais est Batara Gourou, ml. بتاركورو, jav. ꦧꦛꦫꦒꦸꦫꦸ, Bêthoro Gourou, qui a pour fils Batara Brahma, بتاربرهما, jav. ꦧꦛꦫꦧꦿꦃꦩ, Bêthoro Bremo, et Batara Indra, ml. بتار اندر, javanais ꦧꦛꦫꦲꦶꦤ꧀ꦢꦿ, Bêthoro Hindro. Le passage que j'ai cité tout à l'heure est le seul où il soit fait mention de *Batara Gourou*; et, au sujet de *Batara Indra*, on peut consulter la note 25, relative à اندرجات. Le nom de *Batara Brahma* se retrouve plusieurs fois, mais jamais, de même que les deux personnages précédents, il ne figure activement. Ils sont simplement mentionnés comme possédant une telle puissance ou ayant intervenu dans des événements antérieurs. Dans cette triade javanaise ne figure point *Vichnou*, qui paraît au contraire former le centre d'un autre système, plus purement malay. Ce qui semble le prouver, c'est la défiguration subie par son nom. En effet, au mot de Vichnou, changé en بسنو, *Bisnou*, est accolée invariablement l'épithète de مها, de la même manière que سرى est joint à رام, et cette appellation semble former opposition avec celle de Batara, qui distingue les divinités javanaises. Et ici je dois faire remarquer qu'il est assez singulier que ce mot de بتار, *Batara*, dérivé incontestablement du skt. *avatara*, soit appliqué précisément à des dieux qui ne se sont point incarnés. Il paraît avoir perdu tout à fait sa signification primitive.

Le terme, employé fréquemment dans le سري رام, pour désigner l'incarnation, nommément celle de Maha Bisnou dans Rama, est منجلم, men-djalma, verbe formé de جلم, que Marsden traduit par changement de forme, métamorphose, le verbe signifiant, prendre une nouvelle forme, tandis que, suivant G. de Humboldt (*Ueber die Kawi-Sprache*, t. 1), le substantif signifie en javanais et en langue sounda, homme, et le verbe, par conséquent, désigne l'action de se faire homme, *die Menschenwerdung*, comme disent les Allemands. Je pense qu'il faut préférer ce dernier sens. Je suis obligé de revenir encore à Vichnou ou Maha Bisnou. Comme il est plusieurs fois question qu'il s'était incarné dans Dasarata, et qu'alors on lui donne, par rapport à Rama, le titre de نينندن, aïeul paternel, il est probable que l'auteur malay le prend à la lettre pour le grand-père de notre héros. Voici un passage qui contient la description de sa personne. Le radja des singes, Sambouran, recevant la lettre de Rama, dans laquelle ce dernier se donne pour Maha Bisnou, nie cette assertion par la raison suivante : « Car en ce qui concerne Maha Bisnou, je sais que ses marques distinctives (تندان) sont ses trois têtes et ses quatre mains ; une de ses mains porte le tongkat (تغكت, le bâton dont il a été question plus haut), une autre tient la fleur ريحان, et une autre traverse la terre. S'il n'est pas tel, il n'est point Maha Bisnou. » Cependant ce n'est point à ces caractères que Rama est reconnu pour issu (اصل ar.) de Maha Bisnou, mais bien à son corps couleur d'émeraude et vert comme l'eau de la mer (مكان سفرت زمرود يغ هيجو داون ورن توبهن سفرت اير لوت), tandis que, dans le poëme sanskrit, il est représenté comme नील, azuré. Est-ce l'indice d'une tradition différente ? J'ajouterai encore que, dans plusieurs passages, مها بسنو est donné comme supérieur à بتارا برهما, et comme pouvant se jouer impunément de lui.

(19) Cet exploit de Rama rappelle sans doute l'extermination par le même de la géante Tadâka, remplacée ici par la rakchasi جكين, et dont la qualité de *femelle* inspire à Sri Rama quelques scrupules chevaleresques, qui, dans l'épopée sanskrite, ne lui viennent point.

(20) Ce radja se nomme مهراج فسف رام, Pouspa Rama, et ses états sont appelés برنه انكر. Cette aventure est sans doute une

réminiscence du combat de Rama contre *Parasu Rama*, *fils de Djamadagni*, et, comme lui, incarnation de Vichnou (la sixième). On peut voir, aux fragments de traduction, l'origine céleste attribuée à ce personnage. Les Devas رغكي, dont on le prétend descendre, me sont inconnus; le nom n'est point malay.

(21) بغكو قرميني. Il joue le même rôle ici que, dans le poëme, la nourrice Mantharâ. (*Il faut remarquer que ce dernier mot signifie bossu.*)

(22) Le sk. तपस्, austérité, dévotion, pénitence, s'était si bien naturalisé dans les idées et dans la langue des Malays, qu'ils en avaient tiré plusieurs dérivés : قرتاق, ascète; برتاق, faire pénitence, pratiquer les austérités; قرتقان, lieu où l'on fait pénitence, habitation d'un ascète.

(23) L'oiseau était invulnérable, ou, du moins, toute sa force résidait dans ses ailes. Est-ce de l'Inde que la Grèce a reçu cette notion de l'invulnérabilité, ou de la force résidant tout entière dans une seule partie du corps, qui se retrouve dans les traditions germaniques et scandinaves, aussi bien que dans la légende biblique de Samson?

(24) Voici les noms malays de tous ces singes : مهراج باليا, Balia (sanskrit, Bali); سوكريو, Sougriva; هنومن, Hanouman. Ce dernier est né par la seule vertu d'une pierre précieuse déposée dans la bouche de sa mère, et il a lui-même un fils dont la naissance est encore plus bizarre et ne saurait être rapportée ici. Ce fils se nomme هنومن توكغك, Hanouman Tounganga. Balia et Sougriva régnaient d'abord ensemble sur tous les singes, et avaient pour capitale الكور كنكين. Un autre radja des singes, qui figure fréquemment, est جمبورن, également métamorphosé en animal pour avoir forniqué avec une dayang دايغ de بتار اندر, Batara Indra.

(25) Cet épisode de la mort d'Indra-Djata, اندرجات, est trop long pour que j'en puisse donner la traduction, et je le regrette, car il est certainement le morceau le plus poétique de tout le Sri Rama. Mais il faut que j'y insiste à d'autres égards. J'ai parlé, en tête de l'analyse, de l'importance qu'il a comme offrant de nouveaux éléments introduits dans le récit; il contient, en outre, de curieux

renseignements sur tout un des côtés de l'ancienne mythologie malaye. Le mot كاىندران *ka-indran*, plutôt formé suivant les règles de la langue javanaise, et signifiant *séjour d'Indra* ou *des Indras*, désigne un lieu qui correspond au *Swarga* indien, quoiqu'il en diffère à plusieurs égards. Sa nature est vague, sa position indécise; on voit seulement que Ravana y monte en char volant. Cette sorte de paradis est habitée par diverses espèces de divinités inférieures ou génies d'origine indigène, tels que les ممبغ *mambang's*, ou hindoue, comme les ديو et ديوى, *Dewas et Devis*, et les بيداداري *Bidadaris*; d'autres résultent de l'extension à toute une classe d'êtres d'un nom qui, en sanskrit, ne désignait qu'un individu; tels sont les اندر, *Indras* mâles ou femelles (disent les textes) et les چندر *Tjandras*. Ce sont là autant de ressemblances avec le *Swarga*; mais le maître de ce dernier séjour, *Indra*, diffère beaucoup du personnage malay qui lui correspond, اندر جات, *Indra Djata* ou *Djat*. (Marsden transcrit *adjit* sans donner le mot en caractères arabes). اندر جات, qui paraît avoir également sous sa dépendance les génies énumérés plus haut, est le fils aîné de Ravana, ce qui est une grave altération; de plus, il n'a aucune notion divine attachée à son caractère, et, en outre, notre histoire même fait plusieurs fois mention d'un Batara nommé *Indra*, بتار اندر, qui est vraisemblablement l'Indra indien.

Ce n'est pas d'ailleurs uniquement pour mourir que paraît Indra Djata; il figure, au contraire, fréquemment dans le cours du récit, et son rôle est mêlé à l'action tout entière : c'est là, comme je l'ai dit, une des preuves les plus certaines du remaniement, par les Malays, de la fable sanskrite. Ce fils de Ravana a, du reste, un caractère tout opposé à celui de son père. Autant ce dernier est féroce et emporté, autant l'autre est humain et doux. Chaque fois qu'il paraît, c'est pour détourner Ravana d'une mauvaise action ou d'une cruauté, et l'exhorter à rendre Sita Devi à son époux. A la fin même, lorsqu'il part pour le combat, avec la certitude d'être tué par Sri Rama, il déclare expressément qu'il se dévoue pour son père, dont il n'approuve pas la conduite. Les adieux qu'à cette occasion il adresse à sa femme, la princesse Indra Komala Devi, اندر كمال ديوى, et à sa fille, encore au berceau, Indra Kousouma, اندر كسوم, sont vraiment touchants; et la situation rappelle de près une scène ana-

logue de l'Iliade, la rencontre d'Hector et d'Andromaque et son fils aux portes Scées.

(26) Le premier de ces enfants s'appelle تيلاوى Tilavi ou Telavi; le second, كوسى Kousi. Ce sont à peu près leurs noms sanskrits, Kousa et Lava. Dans le Ramayan, ils naissent tous deux de Sita, et la tradition leur attribue la première récitation du poëme, qu'ils avaient reçu de la bouche de Valmiki. Il n'y a rien de semblable dans notre histoire.

(La suite à un prochain cahier.)

NOTE SUR LA LANGUE MALTAISE,

Par M. le baron M. G. de Slane.

L'idiome sémitique qu'on parle dans l'île de Malte a une telle analogie avec l'arabe, qu'on ne saurait s'empêcher de le reconnaître pour un dialecte de cette langue. Il est vrai que, dans le dernier siècle, quelques savants avaient regardé cet idiome comme un reste du phénicien; mais un petit écrit, que l'illustre Gesenius fit paraître vers l'an 1808, renversa cette opinion en établissant ce fait important, que la majeure partie des mots maltais, jusqu'alors regardés comme d'origine phénicienne, appartenaient à la langue arabe. Ce célèbre orientaliste n'avait malheureusement à sa disposition qu'un petit nombre de vocabulaires assez maigres, de sorte qu'il ne put préciser nettement les rapports qui existaient entre les deux langues; mais, depuis l'époque où il composa le traité dont nous venons de parler, nos connaissances ont pris un tel développement, qu'il est devenu possible d'accomplir cette tâche, en rapprochant le dialecte maltais avec l'arabe littéral et le patois arabe de l'Afrique septentrionale. Pendant mon séjour à Malte, je m'occupai à recueillir les renseignements et les documents nécessaires pour un tel travail, et

ayant depuis étudié cette question avec attention, je me suis vu conduit aux résultats suivants :

Le génie des langues arabe et maltaise, leur grammaire et leur vocabulaire sont identiques.

L'esquisse suivante de la grammaire maltaise servira de preuve à ce que je viens d'avancer.

GRAMMAIRE MALTAISE.

DE L'ALPHABET.

Dans la langue maltaise, on reconnait les vingt-huit sons de l'alphabet arabe, et, de plus, le *tcha*, le *ga* et le *pi*. Ces trois derniers sons se rencontrent principalement dans des mots empruntés à la langue italienne. Chez les gens de la campagne, ces vingt-huit sons se distinguent parfaitement, mais, chez les habitants de la ville, les lettres ت, ث et ط, se prononcent toutes comme notre *t*; les د, les ذ, ض et ظ, comme notre *d*, et les س et ص comme notre *s*. Il est bon d'ajouter que l'*élif* se prononce très-souvent comme *i* ou *ie*, et qu'à la fin de plusieurs mots, le *aïn* radical disparaît tout à fait.

Pour écrire cette langue, on a adopté nos caractères européens, en changeant toutefois la forme de certaines lettres; mais aucun des essais pour former un corps de signes phonétiques parfaitement adapté à la langue maltaise n'a donné un résultat satisfaisant. Les systèmes de Vassalli, de Panzavecchia et de Falzon, ont chacun leurs partisans, et on trouve des ouvrages imprimés selon les principes posés par l'un et l'autre de ces grammairiens, mais je dois avouer qu'en examinant les tentatives faites jusqu'à présent pour établir un alphabet maltais, j'ai reconnu l'impossibilité de bien représenter les sons d'une langue sémitique par des caractères européens.

DE L'ARTICLE.

L'article est le même qu'en arabe; mais il se prononce *il*. Quand l'article précède un nom qui commence par une de ces lettres que les grammairiens appellent *solaires*, on en supprime le *l*, et on redouble la première consonne du nom; exemples : *in-nar* (le feu), *ich-chemch* (le soleil).

DU NOM.

Les noms d'action se forment comme en arabe.

Les règles qui servent à déterminer les genres des noms sont les mêmes qu'en arabe; et, comme dans cette langue, il y a une déclinaison particulière pour les noms masculins et une autre pour les noms féminins; exemples :

Masc. sing. *Cassis*, prêtre; duel, *cassisein*, plur. *cassisin*.
Fém. sing. *Khobcha*, un pain; duel, *khobzatein*; plur. *khobziet*.

En arabe, on dit, au pluriel, *khobzat*; mais, dans l'idiome maltais, la syllabe formative ات se prononce *iet*.

Les pluriels irréguliers se forment de la même manière qu'en arabe; exemples :

Sing.	*Nicta*, point;	Plur.	*Nikat*.
	Carn, corne;		*Curoun*.
	Kefl, serrure;		*Kfal* (ar. *acfal*).
	Aarous, époux;		*Aarais*.
	Meiyit, mort;		*Meita*.
	Audra, vierge;		*Audari*.

Les diminutifs se forment d'après la règle arabe; ex. :

Bacra, vache; *beaira*, petite vache.
Basla, oignon; *basila*, petit oignon;
Djnien, jardin; *djnaina*, petit jardin.

Cette prononciation se rapproche beaucoup de celle de l'arabe littéral; dans cette langue, on dirait *bocaira*, *bosaila*, *djonaina*, tandis qu'en arabe vulgaire les mêmes mots se prononcent *biera*, *bsila*, *djnina*.

En maltais, de même qu'en arabe vulgaire, il n'y a pas de terminaisons pour marquer les cas: les grammairiens indigènes ont cependant suivi la routine de leurs confrères européens, en donnant à chaque nom six cas bien distincts; exemple :

Nom. *Il-hadjeb*, le sourcil.
Gén. *Tal hadjeb*.
Dat. *Lil-hadjeb*.
Acc. *Il-hadjeb*.
Voc. *Ya-hadjeb*.
Abl. *Mil-hadjeb*.

Observation. Le *ta*, signe du *génitif*, est une altération du nom arabe متاع (*mtaa*), propriété; le *l* du datif est la préposition arabe ل, et *mil* est l'abréviation de *min el* (من ال). Dans l'ancienne poésie arabe et dans la lecture du Coran, le *min el* se prononce quelquefois *mil*. On voit que les Maltais ont fait de l'exception la règle générale.

DE L'ADJECTIF.

Les adjectifs nominaux et verbaux se forment et se déclinent à la manière arabe.

Mais l'*élif* formatif du comparatif se prononce, dans certains adjectifs, comme *i*, et dans d'autres comme *o*; exemples :

Isbah, comparatif de *sabih*, beau.
Ismen, ———— *smin*, gras.
Otwal, ———— *touil*, long.
Orhla, ———— *rhali*, cher.

Le superlatif se forme par l'addition du mot *ouisq*, le وسق (*ouas*) des Arabes, ou bien par l'addition des mots *bil-ouisq* (avec poids): exemples :

Taiyib ouisq, très-bon; *thakil bil-ouisq*, très-lourd.

On peut aussi former le superlatif en ajoutant l'article à l'adjectif comparatif, que l'on fait alors suivre par la préposition *min* ou par le mot *fost* (في وسط en arabe): exemples

Il-sabih min koull had, le plus beau de tous.
Il-isbah fost in-niça, la plus belle d'entre les femmes.

On forme encore le superlatif en faisant précéder le comparatif du mot *yezid* (يزيد, *auget* en arabe), ou de l'adjectif اكثر *akther* (plus nombreux) ; exemples :

Yezid ohla mil-asal, plus doux que le miel ;
Akther ohmar min-nar, plus rouge que le feu.

DES NUMÉRATIFS.

Les numératifs cardinaux sont les mêmes qu'en arabe mauresque ; aussi *acher* (dix) se prononce-t-il *ache*.

Les cinq premiers numératifs ordinaux sont les mêmes qu'en arabe ; les cinq suivants ne se distinguent de leurs correspondants de la classe des numératifs cardinaux que par l'addition de l'article.

Observation. Les noms des jours de la semaine sont les mêmes qu'en arabe.

DES PRONOMS.

Les pronoms maltais ressemblent beaucoup aux pronoms arabes, ainsi que l'on peut le voir à l'inspection du paradigme suivant :

Yena ou yin,	je (en arabe, ana).	*Ahna*,	nous (en arabe, nahno).
Inti,	tu (arabe, *ent*).	*Intom*,	vous (en arabe, *entom*).
Hou,	il (en arabe *houa*).	*Homma*,	ils ou elles (ar. *hom*).
Hia ou *hi*,	elle (en arabe, *hia*).		

Les grammairiens maltais regardent chacun de ces pronoms comme déclinables ; exemples :

	SINGULIER.		PLURIEL.	
Nom.	*Inti*,	tu.	*Intom*,	vous.
Gén.	*Tiek*,	de toi, tien.	*Tuakom*,	de vous.
Dat.	*Lilek*,	à toi.	*Lilkom*,	à vous.
Acc.	*Lilek*,	toi.	*Lilkom*,	vous.
Abl.	*Minnek*,	de toi.	*Minkom*,	de vous.

On ne doit cependant pas regarder ces formes comme des

cas; autrement, on serait obligé de reconnaître autant de cas qu'il y a de prépositions.

Les pronoms possessifs affixes sont les mêmes qu'en arabe.

DES DÉMONSTRATIFS.

Les démonstratifs maltais sont :

Sing. masc.	*Dana, dan, da,*	ceci;	fém. *dina*;	plur. *danna.*
	Dak,	cela;	*dika*;	*dauk.*

Chacun de ces démonstratifs peut recevoir l'affixe *hé*, et acquérir ainsi une signification plus précise; exemple : *Hédana, héda* (هذا), ceci même.

DU RELATIF.

Le relatif se représente, en maltais, par *li* ou *illi*, forme empruntée à l'arabe mauresque, où elle remplace les mots *ellézi*, *elléti* et *ellézin*.

En arabe, le relatif se compose de ce qu'on appelle l'*aaid* et le *silet*; il en est souvent de même en maltais, exemples :

Is-sikkina li biha naqtau, le couteau dont nous nous servons.
Il-ktib li fih taqra, le livre dans lequel tu lis.

DU VERBE.

Le verbe est trilitère ou quadrilatère. Le verbe trilitère se conjugue de la manière suivante :

AORISTE.

	Singulier.	Pluriel.
1re pers.	*Nikteb*, j'écris.	*Niktbou*, nous écrivons.
2e pers.	*Tikteb.*	*Tiktbou.*
3e pers. masc.	*Yikteb*; fém. *tikteb.*	*Yiktbou.*

PRÉTÉRIT.

1re pers.	*Ktibt*, j'écrivis.	*Ktibna*, nous écrivîmes.
2e pers.	*Ktibt.*	*Ktibtou.*
3e pers. masc.	*Kiteb*; fém. *kitbet.*	*Kitbou.*

IMPÉRATIF.

2e pers.	*Ikteb*, écris.	*Iktbou*, écrivez.

On voit que le verbe maltais est presque identique avec le verbe arabe mauresque.

TEMPS COMPOSÉS.

Futur.	*Yena rhad* (غد, demain, ar.) *nikteb*, j'écrirai.
Imparf.	*Yena kout nikteb* (*ana kout nikteb*, ar. vulg.), j'écrivais.
Plusque-parf.	*Yena kout ktibt*, j'avais écrit.
Subj. prés.	*Illi* (أن لي *anna li*) *yena nikteb*, que j'écrive.
Condit. prés.	*Yena kout kikhou* (*kéan yekou*, ar.) *nikteb*, j'écrirais.
Part. act.	*Kiiteb*, écrivant.
Part. pass.	*Miktoub*, écrit.

Le participe actif peut s'employer adverbialement, étant mis à l'accusatif avec le *tenwin*; exemple :

Djiè er-radjel rikkebiin, l'homme est venu à cheval.

On reconnait ici la tournure de l'arabe littéral : *djaa'r-radjol rakiban*.

La voix passive du verbe trilitère se forme quelquefois à la manière arabe; exemple :

Khanaq, il a étranglé; *khonaq*, il a été étranglé.

Mais, en général, pour exprimer le passif, on emploie le participe passif en le faisant précéder, selon le besoin, de l'un ou de l'autre des mots qui servent à former les temps et les modes; exemple :

Yena midroub, on me bat.
Ahna midroubin, on nous bat.
Yena kout midroub, on m'avait battu.

Les verbes sourds, concaves et défectueux, subissent à peu près les mêmes changements qu'en arabe.

FORMES DÉRIVÉES DU VERBE TRILITÈRE.

Les 2ᵉ, 3ᵉ, 5ᵉ, 6ᵉ, 7ᵉ, 8ᵉ, 10ᵉ et 11ᵉ formes du verbe arabe se retrouvent en maltais; exemples :

2ᵉ FORME.	*Kitteb*, faire écrire; de *kiteb*, écrire.
3ᵉ FORME.	*Qéaad*, faire rester; de *quaad*, rester.
5ᵉ FORME.	*Tqassam*, être coupé; de *qasam*, diviser.

6ᵉ Forme. *Thyrek*, être béni, de *byrek* بارك, bénir.
7ᵉ Forme. *Nqasam*, être divisé; de *qasam*, diviser.
8ᵉ Forme. *Btarem*, être tordu; de *baram*, tordre.
10ᵉ Forme. *Stakhredj*, découvrir par adresse; de *kharadj*, sortir.
11ᵉ Forme. *Ekhdar*, être vert, verdir; de *khdar*, vert.

DU VERBE QUADRILITÈRE.

Prés. *Yekarker*, il a tiré; prét. *karkar*, il tira.

AUTRES FORMES.

Verbe interrogatif.

Prés. *Niktebche yena*, est-ce que j'écris?
Prét. *Knatche nikteb yena*, écrirai-je?

Verbe négatif.

Prés. *La tiktibche inti*, n'écris pas, ou bien *tikteb chein*, ou bien encore, *chein la tikteb*.

Verbe admiratif.

M'akbrou dan, comme cela est grand!
M'aarreh, comme tu es triste!

On voit que toutes ces formes du verbe sont purement arabes.

DES PARTICULES.

Sous le nom de particules, les orientalistes désignent les adverbes, les conjonctions, les prépositions et les interjections. Dans la langue maltaise, la plupart de ces mots sont arabes; d'autres sont évidemment dérivés de l'arabe; d'autres encore proviennent d'une source qui nous est inconnue. Voici quelques exemples de ces trois classes de particules.

Issa الساعة, maintenant.
Mbaad اما بعد, ensuite.
Dakilwakt ذاك الوقت, alors.
Aalewel على لاول, d'abord.

Ilbierha	البارحه	, hier.
Fissa	فى الساعه	, promptement.
Ghad	غد	, pas encoré.
Kabel	قبل	, avant.
Deyem	دائم	, toujours.
Katt	قط	, jamais.
Taht	تحت	, sous.
Fouk	فوق	, dessus.
Barra	برا	, dehors.
Geouwa	جوا	, dedans.
In kella	ان كان لا	, sinon.
Illoum	اليوم	, aujourd'hui.
Hemma	ثم	, là.
Koulimkien	كل مكان	, partout.
Istaykoun	اسطاع يكون	, peut-être.
Kiekoû	كان تكو	, si.
Kif	كيف	, comme.
Biss	ar. vulg. بس	, seulement.
Iwa	ايوا	, oui.
La	لا	, non.
Aand	عند	, auprès.
Meta	متى	, quand.
Min	من	, de.
El ou il	الى	, vers.

Trache ترى ثمن, voici
Minfein من في أين, d'où
Yalla اى واله, or sus!

Sihait, très-souvent.
Malairou, promptement.
Mélachinhou, si, vraiment.
Bibljiri, promptement.
Sahhnsitra, jusqu'à ce que.
Bisuit, vis-à-vis.
Ladarba, depuis.
Oukol, encore, aussi.
Aima, volontiers, etc.

DES RÈGLES DE SYNTAXE.

L'adjectif suit le substantif, et s'accorde avec lui en genre, nombre et cas; mais il arrive très-souvent, ainsi que nous le voyons en arabe, qu'un nom au pluriel a pour qualificatif un adjectif au singulier féminin: ex.

Kynou hemmé fid-dar erbaa-t-akhoua ou'l-erbaa kynou msahheha, il y avait dans la famille quatre frères, tous bien portants.

Quand le nom est déterminé par l'article ou par position, l'adjectif doit être déterminé par l'article.

Le rapport d'annexion entre deux noms s'effectue de deux manières: 1° à la manière arabe, en employant l'antécédent sans l'article, et en mettant le conséquent au génitif: ex. *Dar missiri*, «la maison de mon père.» 2° à la manière barbaresque, en conservant l'article à l'antécédent, qu'on fait alors suivre par la particule *ta*, en arabe *mtaa*; exemples:

Il-moallem tad-dar, le maître de la maison.
Il-iben t-allah, le fils de Dieu.

Le verbe mis à la troisième personne singulier féminin peut s'accorder avec un nom pluriel; exemples:

Il facea bla ghonya ma tauche ommé, sans les riches, les pauvres pourraient à peine vivre.

Il-khouewidj il-taiyiba deyem tinbiè rikhis, les bonnes choses se vendent toujours à bon compte

Pour mettre le lecteur en état d'apprécier à quel point le maltais se rapproche de l'arabe, nous donnons ici un passage extrait de la traduction maltaise du Nouveau Testament, et un autre passage tiré de la grammaire de Vassalli. Les mots d'origine arabe sont imprimés en caractères romains, les autres en italique :

1. Ou *ouara* sittiyim Djesou ha minnu il-Pitrou ou il-Djakbou ou il Djouan khouh, ou talaâ bihom ou-khoulhom fouq djibel aali ouirq;	1. Et post dies sex assumit Jesus Petrum, et Jacobum et Joannem fratrem ejus, et ducit illos in montem excelsum seorsum;
2. Ou tibiddel qoddiminom, ou ouitchou yiddé bhach-chemch, ou lbisou sarou boyod bhas-sildj.	2. Et transfiguratus est ante eos. Et resplenduit facies ejus sicut sol: vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix.
3. Ou trak-hom dehrou lhom Mosé ou Elia li kinou yitkellmou minou	3. Et ecce apparuerunt illis Moses et Elias cum eo loquentes.
4. Mbaâd ouidjeb Pitrou, qal lil-Djesou : Mouleiya, houa taiyeb illi noqadou haouna : yik trid, naamlou haoun tlit aarichich, ouihed lilek, ouihed lil-*Mosé* ou ouihed lel Elia.	4. Respondens autem Petrus, dixit ad Jesum: Domine, bonum est nobis hic esse : si vis faciamus hic tria tabernacula, tibi unum, Mosi unum, et Elia unum.

Dans ces quatre versets, tous les mots sont arabes : *sittiyim* est pour *sittet aiyam*; *minou* est un barbarisme, il fallait dire *maahou*; *bhach-chemch* est une corruption de *bi hal ich-chems*, *yik* est pour *yekoun*.

Koll meta yessemi haudja *yirink* bla ma tâid il-kemm tailhia. bhal chehin qad kiekou tistaqsi lil hhibek : ch-intom tiklou? ou ouidjebok : khobs ou tseut ma-	Toutes les fois qu'on nomme une chose vaguement, sans en dire la quantité, comme quand vous demandez à vos amis : que mangez-vous? et qu'ils vous ré-

gli bis-zeit; houma lilli semmé-oulek il-khobz, il-hout ou iz-zeit qalou lek *bis*, ch' kinou qiâdin yiklou iddé ma fihmoukche la il-kemm, la it-tiit, ou la il ouisq. Ou hekk dank il-tlit kelmyt, khobz, hout ou zeit, *yinsi-khou* fil-aadd il-djabbar.

pondent : (*du*) pain et (*du*) poisson frit à (*l'*) huile, en vous nommant les mots *pain*, *poisson*, *huile*, ils vous disent seulement ce dont ils mangeaient alors, sans t'en donner l'idée de la quantité, soit petite, soit grande. Et ces trois *mots*, *pain*, *poisson*, *huile*, sont employés au nombre collectif.

En maltais, le verbe *âad yâid* signifie parler. C'est une altération du verbe arabe de la 4ᵉ forme اعاد يعيد (répéter un discours).

On voit que le maltais est de l'arabe mauresque excessivement corrompu, les altérations se reconnaissant, non-seulement dans la construction de la phrase et dans l'acception des mots, mais encore dans la prononciation.

Il y a plusieurs mots du maltais qui ne se rattachent aucunement aux racines arabes. On peut voir, par l'inspection du dictionnaire, que le nombre en est assez considérable. La majeure partie provient évidemment de l'italien et du latin; le reste doit appartenir à l'ancienne langue de l'île; et peut-être, quand on les aura rapprochés avec leurs équivalents dans le dialecte des montagnards de la Sardaigne, sera-t-on conduit à les regarder comme d'origine phénicienne.

Il nous reste à indiquer les ouvrages les plus utiles pour celui qui veut étudier à fond la langue maltaise.

1. *Grammatica della lingua Maltese*, di Michel Antonio Vassalli; seconda ediz. Malta, stampata per l'autore, 1827, in-8°, 154 pag.

La première édition de cette grammaire parut en 1791. C'est un ouvrage fort recommandable; mais il est à regretter que l'auteur n'ait pas assez mis à profit les connaissances dans la grammaire et la philologie arabes.

2. *Grammatica della lingua maltese*, spiegata secondo i principj delle lingue orientali e della lingua italiana; del can

Fortunato Paravecchia. Malta, 1845; in-8°, petit format, 328 pages; impression soignée.

Ouvrage fort utile; mais il me semble que l'auteur, en voulant expliquer les principes de la langue maltaise au moyen des systèmes grammaticaux des Arabes et des Italiens, a gratuitement entrepris une tâche impossible à exécuter.

3. *Lessico maltese*, di Michel Antonio Vassali 1796.

Cet ouvrage jouit d'une haute réputation.

4. *Dizionario maltese-italiano-inglese*, preceduto da una breve esposizione grammaticale della lingua maltese, di Giovanni Battista Falzon. 1 vol. grand in-8°, 309 pages à double colonne, et 13 pages d'introduction; bien imprimé.

C'est un ouvrage très-bien fait et fort curieux. Quiconque voudrait donner un dictionnaire de l'arabe mauresque y trouverait une ample moisson de renseignements. J'ose même dire que les personnes qui s'occupent de la littérature et de la philologie arabes le consulteront souvent avec profit. L'exposition grammaticale que l'auteur a mise en tête de son ouvrage laisse beaucoup à désirer.

5. *Motti, aforismi et proverbii maltesi*, da Mich. Ant. Vassalli. Malta, stampato per l'autore; 1828, in-8°, 100 pages.

Un excellent ouvrage. On y trouve un grand nombre de proverbes et de locutions arabes qu'on chercherait inutilement dans l'ouvrage de Meidani.

6. *Esercizii di conversazione, in italiano, inglese et maltese*, di Richard Taylor. Format in-12, oblong, 130 pages.

Le philologue parcourra cet ouvrage avec intérêt et plaisir.

7. *Quatuor Evangelia et Actus Apostolorum, juxta Vulgatam Romæ A. D.M. D.XCII editam; nec non eorundem versio Melitensis*. Lond. typis excud. R. Watts; 1829, in-8°, 280 pag.

Le seul monument un peu considérable de la langue maltaise.

Constantinople, 6 novembre 1845.

B^on^ Mac Guckin de Slane.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Séance du 17 Avril 1846.

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance précédente. La rédaction en est adoptée.

Sont nommés membres de la Société :

MM. Léonzon Leduc ;

Le D[r] Wessely, à Prague en Bohême.

On lit une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique qui annonce que l'état des fonds le force d'ajourner la souscription demandée pour le Journal asiatique.

On donne lecture d'une lettre de M. Buddingh, à Batavia, concernant l'envoi de sept brochures.

M. d'Eichthal annonce l'envoi des mémoires de la Société ethnologique, et demande pour cette Société l'échange avec le Journal asiatique. Renvoyé à la commission du Journal.

M. Mohl présente les comptes de la Société pour l'année 1845 et le budget de la présente année. Renvoyé à la commission des censeurs.

M. d'Eichtal lit un mémoire sur l'origine indienne de la civilisation mexicaine.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUIN 1846.

LE LIVRE DU DON ABONDANT,

OU HISTOIRE DU NIL BIENFAISANT,

PAR LE CHÉIKH AHMED-BEN-MOHAMMED-EL-MENOUFIYI;

Section III^e du chapitre I^{er}, traduite en français par M. l'abbé BARGÈS.

NOTE PRÉLIMINAIRE.

Le nom de l'auteur du Don abondant n'est pas tout à fait inconnu aux lecteurs du Journal asiatique, qui en a publié successivement des extraits accompagnés d'une traduction et de notes[1]. Ils savent qu'El-Menoufiyi florissait en Égypte vers la fin du IX^e siècle de l'hégire, sous le règne de Mélik-el-Aschraf Kaïet-bey el-Mahmoudiyi el-Dahériyi, seizième sultan de la deuxième dynastie des mamelouks dit *Borgytes*. Je ne rétracterai pas le jugement que j'ai déjà porté sur le mérite d'El-Menoufiyi et sur la valeur intrinsèque de ses travaux; seulement on se rappellera qu'il est venu à une époque de décadence, où le génie arabe, épuisé par sa propre fécondité, semblait dépenser ce qui lui restait de force et de vigueur, à abréger commenter, compiler ses premières pro-

[1] Voir III^e série, tom. III, cahier de février 1837, et tom. IX, cahier de février 1840.

ductions, où le mauvais goût avait fait place, dans les compositions, aux traditions de la saine littérature, et les pensées profondes et philosophiques aux froides discussions philologiques, aux subtilités ridicules de la grammaire, où enfin la science, renonçant à la gloire attachée aux nouvelles découvertes, et contente des richesses acquises, croyait avoir atteint son dernier degré de perfection. La manie de compiler et d'abréger avait eu d'ailleurs des exemples dans les siècles précédents; dans le temps même où les lettres arabes brillaient de tout leur éclat, l'on avait vu paraître plus d'une compilation, et les bons auteurs eux-mêmes n'avaient pas dédaigné de descendre quelquefois au rang de simples abréviateurs : il est vrai qu'ils s'étaient contentés d'abréger ou de compiler leurs propres ouvrages; mais, en cela, l'abus avait été poussé très-loin, et l'on pourrait citer des écrivains qui ont donné deux, trois et même quatre abrégés différents d'un même ouvrage. Si nous avons à regretter aujourd'hui la perte de plusieurs de leurs chef-d'œuvre primitifs, il faut avouer qu'ils en ont été eux-mêmes, en grande partie, la cause. Gardons-nous pourtant de leur en faire un crime; en multipliant les abrégés de leurs grands ouvrages, ils cédaient au désir louable de répandre la science : ils voulaient mettre leurs écrits à la portée de tout le monde, à une époque où, la typographie n'ayant pas encore été inventée, les ouvrages volumineux étaient d'une rareté et d'un prix tels qu'il était impossible au commun des lecteurs et des curieux de les consulter et de les acquérir.

La compilation dont je donne ici un nouvel extrait, quoique se ressentant des vices communs au siècle qui l'a vue naître, n'est pas pour cela dénuée de tout intérêt; dans plus d'un endroit, l'auteur fait preuve de goût et de critique; et l'on s'aperçoit qu'il sait manier l'arme de la dialectique, quand il s'agit de combattre des opinions qui lui paraissent fausses et erronées. Ce qui surtout, à mon avis, recommande son travail à l'attention des orientalistes et des savants, c'est qu'il renferme des passages d'auteurs qui sont

perdus, et que l'on y découvre un certain nombre de faits et de documents que l'on chercherait vainement ailleurs.

Le motif particulier qui m'a engagé à publier la 3ᵉ section du chapitre Iᵉʳ de l'Histoire du Nil, ce sont les observations curieuses qu'elle contient sur les sciences naturelles. Après avoir lu cette 3ᵉ section, l'on ne pourra s'empêcher de reconnaître que les Arabes, après qu'ils se furent mis à la hauteur des connaissances des Grecs, leurs devanciers, et qu'ils se furent approprié les trésors scientifiques de ceux-ci, ne restèrent pas stationnaires, mais qu'eux aussi se livrèrent aux pénibles investigations de la science, qu'ils ambitionnèrent l'honneur des découvertes, et virent, à leur tour, leurs laborieuses recherches couronnées de gloire et de succès.

Avant de terminer cette note, je dois donner l'explication de quelques mots qui reviennent plusieurs fois dans le texte, et qui semblent tout à fait superflus, quand on n'en connaît pas la destination particulière. Il s'agit du verbe souligné قلت, *j'ai dit*, qui est placé en tête de certaines observations et citations, et de la proposition والله أعلم, *au surplus, Dieu est le plus savant*, que l'on voit à la fin de ces mêmes observations et citations.

Pour atteindre mon but, je crois n'avoir rien de mieux à faire que de citer les propres paroles de notre historien. « Il existe, dit-il dans sa préface, une foule d'ouvrages qui traitent de ce fleuve incomparable (le Nil), les uns longs, les autres courts; ils sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les mentionner, et trop nombreux pour pouvoir être comptés. L'un de ceux que j'ai lus avec le plus de soin, c'est la troisième partie du Traité du jardin verdoyant et de la fleur embaumée, ouvrage du cheikh très-docte Zéin el-Dyn[1] Abou-Mohammed Abd-el-Rahman ben-Mohammed ben-Ibrahim ben-

[1] Zéin-el-Dyn était né à Rosette en 741 de l'hégire, dans l'année même où mourut Mélik-el-Nasser-ben-Kélaoun, sultan de la dynastie des mamelouks dits *bahrites*. Il était docteur et imam de la secte de Schaféyi. Il étudia au Caire sous plusieurs professeurs dis-

Ladjin, de Rosette, dont je possède l'autographe. L'auteur y traite des *Berba* [1], des Pyramides et des autres monuments d'Égypte; mais il n'a suivi, dans son travail, aucun plan, aucune marche régulière, de sorte que l'on n'y trouve ni ordre, ni suite, et que les matières y sont jetées çà et là au hasard, ce qui fait qu'il est dénué d'éclat et de beauté. Il m'a donc paru à propos de réunir dans un volume tout ce que cet auteur a écrit sur ce sujet, et d'en offrir au public un résumé utile, en élaguant toutefois de mon travail les pièces de poésie et autres morceaux de mon original qui n'entrent point dans mon plan, et en suivant, dans la distribution des matières, un ordre tout à fait différent de celui qu'il a adopté. En conséquence, j'ai arrangé et distribué les matières aussi bien qu'il m'a été possible de l'imaginer et de le mettre en pratique, afin de présenter aux amis de la science un abrégé agréable à lire et un ensemble ingénieux. C'est dans ce but que j'ai dû quelquefois intervertir l'ordre de l'original, placer avant ce qu'il avait mis après, et après ce qu'il avait mis avant, pour que le tout fût mieux approprié à mon plan. Lorsqu'il m'est arrivé de citer des passages que j'ai lus ailleurs que dans mon original, ou bien qui se trouvent placés, soit un peu avant, soit un peu après l'endroit que

tingués, tels que Maydoumyi et Mohammed-ben-Ismaïl-el-Ayoubiyi. Il entendit à Damas les savantes leçons du docteur Ibn-Omaylah et d'autres habiles professeurs. Le plus célèbre de tous fut le cheikh Kélaniciyi. Zéin-el-Dyn était très-versé dans la jurisprudence et l'arithmétique. On lui doit quelques commentaires sur des ouvrages de grammaire et de théologie, et il a laissé plusieurs compilations considérables. Il jouissait d'une grande réputation de savoir. Parmi les élèves qui lui font le plus d'honneur, il faut compter le cadhi des cadhis, Schihab-el-Dyn-Abou'l-Fadl-Ahmed-ben-Hadjar, qui a donné la biographie de son maître dans sa Grande Compilation et dans son Histoire ou *Tarikh*. Il dit de lui que ce n'était pas un homme d'un grand talent. Il mourut l'an 803 de l'hégire.

[1] بربا *Berba*, dont le pluriel fait برابى *beraby*, est la transcription arabe du mot égyptien *ⲡⲉⲣⲡⲉ*, qui signifie *temple*.

j'abrège, soit ailleurs, j'ai eu soin d'indiquer cette transposition en mettant au commencement de ces passages le mot قلت, *j'ai dit*, et, à la fin, cette phrase والله اعلم, *au surplus, Dieu est le plus savant.* Quelquefois aussi, pour ne pas entraver la marche du discours, j'ai intercalé dans mon abrégé des passages qui ne se trouvent pas dans l'original, sans les faire précéder du mot قلت, *j'ai dit*, mais je les termine toujours par les mots convenus والله اعلم, *au surplus, Dieu est le plus savant.* J'espère de la bonté de Dieu, de sa générosité et de sa munificence, qu'il m'accordera la faveur de mener mon travail à bonne fin, et de voir un jour cet abrégé faire les délices des particuliers et le charme de la bonne compagnie.»

SECTION III.

DU NOM DU NIL ET DE SES DIVERSES QUALIFICATIONS; DE LA DOUCEUR DE SES EAUX, DE LEUR LÉGÈRETÉ, ET DES PROPRIÉTÉS QUI LES DISTINGUENT DES AUTRES EAUX ET LES RENDENT PRÉFÉRABLES, COMME LE TÉMOIGNE LA BOUCHE DES RAOUYIS[1].

1° Dans l'ouvrage qui a pour titre : *Des prétentions des pays à la prééminence*, Djahed dit : «L'étendue de terre que le Nil couvre à l'époque de sa plus grande crue est si spacieuse, que rien n'empêche de lui donner le nom de mer (*bahr*), ou celui d'océan (*yamm*).»

[1] Les raouyis sont des gens dont la profession est de réciter des pièces de poésie ou des morceaux de prose écrits avec emphase, et de raconter, soit les exploits des anciens héros, soit des aventures curieuses et sentant le merveilleux. Ils sont, chez les Arabes, ce qu'étaient jadis les rapsodes chez les Grecs.

A l'occasion de ces paroles du Très-Haut : « et jette-le dans l'océan[1] (*yamm*), » le même auteur affirme que, par le mot d'océan (*yamm*), il faut entendre le Nil : interprétation qui a été adoptée par l'imam Abou-Ishaq-Thaalebiyi et par Baghawiyi, dans leurs commentaires; mais ces derniers admettent que le mot *yamm* doit être entendu dans un autre sens, dans ce passage du Très-Haut : « alors nous les engloutîmes dans l'océan[2] (*yamm*), » car ici il est évident qu'il s'agit de la mer de Colzoum, comme nous le montrerons ailleurs, s'il plaît à Dieu, dans l'appendice de cet ouvrage. Du reste, cette exception ne fait que confirmer le sentiment de Djahed.

Le nom de ce savant est Amrou-ben-Bahar-el-Kenaniyi-el-Leythiyi. On lui a donné le surnom de Djahed, parce qu'il avait les yeux gros et à fleur de tête. On l'appelait aussi, pour la même raison, El-Hadqiyi. Il a composé un grand nombre d'ouvrages sur toutes les branches des sciences, et il fut l'un des chefs des Motazales[3]. La secte des Djahédites, à laquelle il a donné son nom, lui doit son origine.

Le meilleur ouvrage qu'il nous a laissé est son Traité des animaux. Il mourut à Baghdad, l'an 255 de l'hégire. Ces renseignements se trouvent dans l'Histoire des grands animaux, du chéikh, du docte

[1] Surate XXVIII, 6.
[2] Surate VII, 132.
[3] Voyez, pour le système de doctrine de cette secte, Pococke, *Spec. histor. ar.* 2e édition, pag. 216.

Kemal-el-Dyn-Domairiyi, à l'article *Renard*. Reçois, lecteur, ces renseignements biographiques que j'ai recueillis pour ta propre intruction [1]. Au surplus Dieu est le plus savant.

Quelques commentateurs pensent que le mot *yamm*, dans le passage du Coran précité, doit s'entendre de la mer Verte [2], mais c'est sans aucun fondement.

Masshoudiyi, dans ses Prairies dorées, dit : « Il n'est pas, dans le monde entier, de fleuve qui, comme le Nil d'Égypte, porte le nom de mer (*bahr*). » On l'appelle ainsi à cause de la quantité de ses eaux et de la vaste étendue de terre qu'elles occupent durant leur débordement.

Je me réserve d'examiner plus bas cette citation.

On lit dans le *Sihah* de Djauhariyi : « Le mot mer (*bahr*) dit le contraire de continent (*berr*). » La mer (*bahr*) est ainsi appelée à cause de sa profondeur et de l'étendue de sa surface. Le pluriel se prononce et s'écrit *abhor*, *bihar* ou *bohour*. Tout fleuve considérable peut être désigné par la dénomination de (*bahr*), mer.

Le même auteur ajoute : « J'ai omis de parler des trésors précieux et des richesses abondantes que

[1] La Bibliothèque royale et celle de l'Arsenal possèdent des exemplaires manuscrits de cette histoire.

[2] C'est ainsi que les anciens auteurs arabes appellent la branche orientale du Nil que nous connaissons sous le nom de *Bahr-el-azraq* ou Nil bleu.

la mer recèle dans son sein et qui lui font donner avec raison le nom de *bahr*. On donne indifféremment à l'Euphrate le nom de *bahr* ou celui de *serir*, lit. En général, on appelle mer (*bahr*) une grande masse d'eau, soit douce, soit salée. L'auteur que j'abrége cite, à l'appui de cette explication, l'autorité d'Ibn-Sidah qui l'a donnée avant lui, dans son *Mohkem*. »

Azhariyi, dans son *Tahadhib*, nous enseigne également que l'on donne au Nil le nom de *bahr* (mer), à cause de sa grandeur (*istibhân*), mot qui implique le sens de longueur et de largeur. Il ajoute : « Le Nil (prononcez le *noun* avec *kesra*) est, suivant l'auteur du *Sihah*, un véritable don de Dieu. Les eaux de ce fleuve sont légères, tant soit peu laxatives et très-propres à calmer l'ardeur de la soif. »

Maintenant, sachez que la citation des paroles de Masshoudiyi, faite par l'auteur original, n'est pas entièrement exacte; la véritable leçon est celle qui a été adoptée par Ibn-Emad, dans la partie de son ouvrage qui a été mentionnée dans notre première section; la voici : « Suivant Masshoudiyi, il n'est pas au monde de fleuve qui, comme le Nil, porte le nom de mer (*bahr*) et d'océan (*yamm*). Cela vient de la grande quantité de ses eaux. Masshoudiyi, ajoute Ibn-Emad, cite, à l'appui de son assertion, ces paroles du Très-Haut : « et jette-le dans l'Océan [1]. » Or, suivant Ibn-Abbas, ce dernier mot doit s'entendre du Nil; car tous le monde sait que, l'ayant placé

[1] Surate XXVIII, 6.

(Moïse) dans un coffre, elle (la mère de Moïse) le jeta dans ce fleuve et que l'enfant fut transporté, soutenu au-dessus de l'eau par la planche, jusques en face du palais de Pharaon qui le fit prendre et élever à sa cour suivant ses intentions. »

En comparant les deux citations, il est facile de reconnaître que l'auteur original a omis le mot *yamm* (océan) qui se trouve dans le texte de Masshoudiyi. Ce mot est cependant ici d'une assez grande importance, car il montre l'accord parfait qui règne entre Masshoudiyi, Djahed, Thaalebiyi, Baghawiyi et Ibn-Abbas, relativement à l'interprétation de ce passage. Faites-y attention. Au surplus, Dieu est le plus savant[1].

[1] L'auteur original ne parlant nullement des différents noms et surnoms qu'a portés le Nil chez les anciens Égyptiens et chez les Grecs, je tâcherai de suppléer ici en peu de mots à cette omission. Sans m'arrêter à l'étymologie fournie par Abd-Allatif (*Relation de l'Égypte*, liv. II, ch. 1, pag. 331), qui prétend que le mot *Nil* dérive du verbe نال, *prendre*, lequel, à une forme secondaire, signifie *donner*, et que c'est le nom de la *chose donnée* dans le sens de *don, présent*, je dirai que le nom égyptien de ce fleuve était *Yaro* ou *Phiaro*, si l'on y ajoute l'article, mot générique qui signifie fleuve et qui a passé dans la langue hébraïque. (Voy. Exod. I, 22 *et pass.*) Suivant Tzetzès (*ad Lycophr.* v. 119), il s'appelait primitivement Ὠκεά-μης, en égyptien *le noir*, mot que les Hébreux ont traduit par שִׁיחוֹר et les anciens Grecs par Μέλας (Eustathe, *Pseudo-Plutarchus de fluminibus*). Un autre nom par lequel le Nil était désigné chez les Égyptiens, était celui de *Pakhom* ou *Aigle*, qui marquait la rapidité de son courant. (Voyez l'*Égypte sous les Pharaons*, tom. I, pag. 128. Paris, 1814.) Il était encore surnommé *Hhopi-mou*, *celui qui cache ses eaux*. (Voyez l'Univers pittoresque, Afrique, p. 7.) Dans les lexiques coptes il est appelé Kéam, mot identique à celui de גִּיחוֹן, dont il est fait mention dans la Genèse, II, 13. Les chrétiens d'Égypte et d'Abyssinie

Abou-Aly-ben-Sina dit : « Le Nil d'Égypte jouit de plusieurs propriétés que ne possèdent pas les autres fleuves : la première, c'est d'avoir un cours plus long que les autres ; la deuxième, c'est de couler sur la roche nue ou sur du sable, dans lequel il n'y a ni trou, ni mousse, ni vase ; la troisième, c'est que ni les rochers, ni les cailloux ne verdissent dans son lit, cela venant de la forte température de ses eaux, de leur douceur et de leur légèreté ; la quatrième, c'est que sa crue a lieu à l'époque où les autres fleuves baissent, et qu'il baisse dans le temps où les autres croissent et montent ; la cinquième, c'est qu'il est le seul au monde à couler du midi au nord, et à se verser également dans la mer des Grecs[1], et dans celles des Chinois[2] ; la sixième, c'est que ses eaux grossissent à l'époque des plus fortes cha-

croient, en effet, qu'il s'agit, dans cet endroit de l'Écriture, du Nil qui traverse une partie considérable de l'ancienne Éthiopie, comme cela est dit du *Ghihon qui longe tout le pays de Kousch*, הוא הסובב את כל־ארץ כוש. Les Arabes donnent le nom de *Gaihoun* ou *Djaihoun* à l'Arax ou Oxus, qui, prenant sa source dans le mont Caucase, va se jeter dans la mer Caspienne. Du temps d'Homère, le Nil était appelé Αἴγυπτος, nom que quelques-uns prétendent être celui d'un roi d'Égypte. Le nom le plus connu est celui de Νεῖλος, qui me paraît avoir le même sens que l'hébreu נַחַל, et le syriaque נחלא, c'est-à-dire *fleuve*, *vallon*, *torrent*. Les Arabes désignent le Nil par les épithètes de الفيض, *don céleste* ; de *fleuve béni*, المبارك ; de *mer*, بحر (bahr), et d'*océan*, يم (yamm), comme on le voit dans le texte. Les anciens Égyptiens le surnommaient encore le très-saint, le père et le conservateur de l'Égypte.

[1] La Méditerranée.

[2] L'Océan indien.

leurs, lorsque les sources et les fleuves baissent; de telle sorte que, toutes les fois que les chaleurs augmentent et deviennent plus intenses, les crues du Nil sont aussi plus considérables et plus fortes, comme chacun sait et peut s'en convaincre par ses propres yeux. »

Ce qu'affirme Ibn-Sina, à partir de ces mots : « toutes les fois que les chaleurs augmentent, etc. » jusqu'à la fin de la citation, n'est nullement fondé, et dans la section précédente, à l'article de la crue du Nil, nous avons démontré que cette opinion ne saurait être admise. Je renvoie le lecteur à cet endroit de notre ouvrage. Au surplus, Dieu est le plus savant.

« La septième propriété, continue le même auteur, c'est que le Nil est le seul fleuve au monde qui voit ses eaux croître et décroître avec une régularité constante, et dans un temps marqué; la huitième enfin, c'est que l'aloès, les balisiers et les cannes viennent sur ses bords, le long de son cours, et que l'on trouve à ses eaux une douceur telle qu'on dirait que l'on y a mêlé de la salive des abeilles. Une chose merveilleuse aussi, c'est qu'elles cuisent le miel et le clarifient parfaitement, lorsque, la crue ne faisant que de commencer, elles sont encore troubles, tandis qu'elles perdent cette vertu au moment où elles reprennent leur limpidité ordinaire. »

Telles sont les propriétés du Nil décrites par l'auteur que nous venons de citer.

Dans le livre qui porte le nom d'Abou'l-Kassim

Abd-el-Mohcin-ben-Othman-ben-Ghanim, de Jérusalem, et qui est intitulé : *Les mérites de l'imam très-illustre, l'imam Schaféyi* (que Dieu soit satisfait de lui!) je lis ce qui suit : « Rabie rapporte : j'ai ouï dire à Schaféyi : Le Nil d'Égypte est une des plus grandes merveilles du monde, car il croît à l'époque des plus fortes chaleurs et aux heures de la journée où le soleil darde ses rayons les plus ardents, et quand tous les courants d'eau et toutes les sources baissent ou tarissent, tandis qu'il décroît lui-même, lorsque les fleuves commencent à grossir dans les autres contrées de la terre. Ajoutez qu'il n'en est point dont les eaux soient aussi douces et aussi nourrissantes : il est vrai que celles de l'Euphrate jouissent de la propriété de rendre la digestion plus active. » Au surplus, Dieu est le plus savant[1].

Dans un ouvrage du chéikh Kemal-el-Dyn d'Edfou intitulé : *L'heureux horoscope* ou *Histoire des habitants du Säid*, on lit : « Pour donner une idée des

[1] L'eau du Nil, quand elle est clarifiée, est, en effet, si douce et si agréable à boire, qu'un voyageur n'a pas craint d'avancer qu'elle est parmi les eaux ce que le vin de Champagne est parmi les vins. Suivant Galien et Rufus (voyez *Operum Hippocratis Coi et Galeni Pergameni, medicorum omnium principum, etc.* Lutetiæ Parisiorum, 1639, tom. V, pag. 590), il n'y en a point qui soit aussi bonne, ni qui ajoute autant à l'embonpoint et à la longueur de la vie. Spartianus rapporte que le général romain Pescennius Niger, se trouvant en Égypte et entendant les murmures des soldats qui lui demandaient du vin, leur reprocha d'oser lui adresser une pareille plainte dans un pays où l'on avait l'eau du Nil. Prosper Alpinus attribue l'embonpoint et la longévité des habitants du Caire à l'eau de ce fleuve, qui, selon lui, tempère la chaleur des humeurs et des entrailles et purge les sérosités.

avantages que nous offre cette contrée, nous dirons qu'elle possède les eaux les meilleures, les plus douces et les plus limpides du monde.»

«Les eaux de l'Égypte, dit l'auteur du *Kitab-el-Memalek* ou *Histoire des empires et des mœurs*[1], sont d'une bonté, d'une douceur, d'une limpidité telle qu'il est impossible de rien trouver de pareil dans les autres contrées soumises à l'Islam. Or, ajoute le même auteur, bien que ces qualités soient communes aux eaux que l'on boit dans le reste de l'Égypte, toutefois elles sont plus sensibles dans celles qui coulent à Kous.»

J'ai demandé au médecin Fadil-el-Sadid, de Damiette, quelle différence il y a entre les eaux de Kous et celles de Misr. Voici ce qu'il m'a répondu: «Dans mes voyages dans le midi de l'Égypte, m'a-t-il dit, j'ai porté mes pas jusqu'à Hou; or, la différence que j'ai trouvée entre les eaux de cette ville et celles de Misr est la même que celle qui existe entre l'eau sucrée et celle qui ne l'est pas. Mais, ensuite, quand j'ai goûté les eaux d'Osswan, il m'a paru qu'elles étaient bien supérieures à celles de Hou, avec lesquelles elles ne sauraient supporter la comparaison.»

Il suit des paroles de ce médecin que les eaux d'Osswan sont plus douces que celles de Hou, et que celles de Hou le sont plus que celles de Misr; cela

[1] Tel est un des titres de la célèbre Géographie du schérif Edrissy, dont M. le chevalier Amédée Jaubert a donné, il y a plusieurs années, une excellente traduction française.

provenant sans doute de leur plus ou moins d'éloignement de l'endroit qui leur donne naissance; car, en général, les eaux sont d'autant plus douces qu'elles se trouvent plus près de leur source [1].

L'opinion contraire a été soutenue par Chihab-ben-Emad, dans la partie de son ouvrage qui a été mentionnée dans la première section de ce livre. « Parmi les faits, dit-il, que citent les historiens et que l'on doit tenir pour véridiques, il faut ranger le suivant : l'on a remarqué que les eaux de la partie méridionale du Saïd sont moins douces que celles que l'on boit dans la partie septentrionale de la même contrée, et surtout que celles qui coulent dans le voisinage de la *mer salée*. »

Ce sont là ses propres termes. Au surplus, Dieu est le plus savant.

Quant à moi, ce que je trouve que ces eaux ont d'agréable, c'est que, durant l'été, elles conservent une grande fraicheur, et que l'on dirait que l'on y a fondu de la neige [2].

On lit dans un traité d'Ibn-Zaulaq qui a pour titre : *Rivalité entre Misr et Baghdad*, et dans lequel cet

[1] Cette opinion paraît avoir été celle des anciens prêtres d'Égypte, qui attribuaient la douceur des eaux du Nil à leur passage sous la zone torride : c'est, disaient-ils, le propre de la chaleur et de la coction d'adoucir tout ce qui est humide. (Voyez Diodore de Sicile, livre I.) D'après ce principe, les eaux doivent être d'autant plus douces qu'elles coulent dans un pays plus méridional et, par conséquent, plus chaud. On peut voir, dans la Décade égyptienne, tom. I, p. 216, le résultat de l'analyse que M. Regnault a faite de ces eaux.

[2] On sait que les Orientaux, pour rafraîchir l'eau, font usage de la neige, et non de la glace, comme nous.

auteur expose les avantages qui donnent la prééminence à la première de ces deux capitales, tels que le Nil, le climat, le territoire, le nombre et le mérite des savants que cette ville a produits : « Parmi ces avantages, il faut compter le Nil : la douceur de ses eaux, leur utilité, tout ce que l'on dit des richesses dont ce fleuve est la source, les phénomènes que l'on remarque dans son état et que l'on doit mettre au nombre des plus grandes merveilles du Très-Haut. Ajoutez à tout cela que quiconque boit de l'eau du Nil, accroît son tempérament. »

Ici, l'auteur cite, à l'appui de son assertion, un propos de Schaféyi : « Quand j'entrai en Égypte, dit cet imâm, l'on aurait pu me prendre pour un eunuque; mais depuis, grâce à Dieu, j'ai eu des enfants.

« Quant aux eaux du Tigre, continue Ibn-Zoulaq, elles ont la singulière propriété d'affaiblir les passions sensuelles chez les hommes, et celle de les exciter chez les femmes. De plus, elles ôtent le hennissement aux chevaux, en sorte qu'il y a beaucoup d'Arabes qui se gardent d'en abreuver leur coursier. »

Ssahil, hennissement : telle est la leçon du manuscrit autographe que je compile ; mais il y a ici sans doute un *lapsus* de kalam, et je suis d'avis que ce mot doit être remplacé par celui de *nasl*, faculté d'engendrer, que l'on trouve dans le *Saccardan* [1], où

[1] Le *Saccardan* ou Sucrier reconnaît pour auteur Ahmed-ben-Yahia-ben-Abi-Hadjelah de Tlemcen, né dans cette ville en 725 de l'hégire et mort en 776.

le même passage est cité, d'après quelques auteurs qui traitent de médecine.

« Aux dires de certains médecins, poursuit Ibn-Zaulaq, s'il n'y avait pas en Égypte des limons et des citrons, personne n'y pourrait vivre, tant les eaux de cette contrée sont douces et mielleuses. »

Mais tous ceux qui connaissent les eaux du Nil, sont parfaitement convaincus de la fausseté de cette assertion, que l'expérience contredit d'ailleurs, car elles ne contiennent rien qui puisse donner la mort. En somme, c'est là une opinion évidemment fausse et qui n'a aucune espèce de fondement. Au surplus, Dieu est le plus savant[1].

2° Parmi les morceaux de littérature les plus es-

[1] L'opinion que les eaux du Nil donnent du tempérament et favorisent la fécondité des animaux a été soutenue par De la Chambre (*Discours sur les causes du débordement du Nil*; Paris, 1665, pag. 10.) « Il n'y a point de rivière, dit-il, qui nourrisse de si grands poissons ni en si grand nombre que celle-là, ni point de pays où les vaches, les brebis et les chèvres soient si abondantes, si grasses et si fécondes (Diodor. l. Ier); car elles portent deux fois l'an et y font souvent jusqu'à cinq petits à chaque fois. Les femmes (Arist. VII, hist. 4; Ælian. l. III, c. 33) y ont la même fécondité; car il y en a qui accouchent de trois, de quatre et de cinq enfants, et jusqu'à sept, s'il en faut croire les lois romaines (5 Digest. lege 3); c'est pourquoi on peut dire que, par une providence particulière, Dieu voulut que Jacob et ses enfants se retirassent en Égypte pour les faire multiplier. Car c'est une chose étonnante que de soixante et dix qu'ils étaient quand ils y entrèrent, il en naquit une si grande quantité pendant deux cent quinze ans, que, quand ils en sortirent, il y avait six cent mille hommes portant les armes, sans compter les enfants, les femmes, les vieillards et toute la tribu de Lévy. Or, il est vraisemblable que cette fécondité vient principalement de l'usage de l'eau du Nil. »

times qui traitent de la douceur et de la légèreté des eaux du Nil, je citerai d'abord le suivant qui est sorti de la plume de Dhia-el-Dyn-Abou'l-Fatah-ben-el-Athyr-el-Djazriyi[1], et qui est tiré d'une composition où ce littérateur dépeint les beautés de l'Égypte. «Le Nil béni, dit-il, commence à haleter; peu à peu ses flancs se gonflent et se relèvent; bientôt il a étendu ses doigts pour semer au loin l'abondance.

«La salive de sa bouche rivalise avec la douceur du fruit du palmier que tu viens de cueillir. Telles qu'une lame finement acérée, ses ondes ne reconnaissent plus d'obstacles; elles percent impitoyablement la rive ennemie.»

«Ce fleuve, dit l'auteur des Sentiers de la pensée aussi jaune que l'ambre, aussi parfumé que cette substance précieuse, envahit hardiment la face de la terre. Rien ne saurait rivaliser avec l'excellence de ses eaux, ni saveur, ni parfum; elles sont les plus légères, les plus douces, les plus pures, les plus fécondes que l'on puisse trouver.»

3° On lit dans le livre de la Bonne direction, qui a pour auteur El-Kayem : «L'eau est le soutien de la vie, la maîtresse des boissons, l'un des éléments du monde et un élément constitutif, car c'est avec la vapeur de l'eau que les cieux furent formés, et c'est à l'écume de ce même élément que la terre doit

[1] *El-Djazr*, d'où Dhia-el-Dyn a tiré le nom de *Djazriyi*, est une contrée située dans les environs d'Alep. On vante la fertilité de son territoire et le nombre de ses habitants. (Voyez Jacut's *Maschtarik*, Göttingen, 1845, première partie, pag. 101.)

son origine : c'est de l'eau enfin que le Très-Haut a tiré tout être qui a vie. »

L'eau est une substance froide et humide ; elle calme l'échauffement, conserve au corps ses humeurs, répare la perte de celles qui s'en vont, décompose la nourriture introduite dans l'estomac et en transmet le suc nourricier dans les canaux sanguins[1]. Pour être bonne, elle doit réunir les dix conditions suivantes : il faut, 1° qu'elle soit claire et transparente ; 2° qu'elle n'ait aucune espèce d'odeur ; 3° qu'elle ait une saveur douce et agréable, comme celle du Nil et de l'Euphrate ; 4° qu'elle soit légère et pure ; 5° qu'elle coule dans un lit facile et libre ; 6° qu'elle vienne d'une source lointaine ; 7° qu'elle n'ait vu ni l'air, ni le soleil, mais qu'elle ait été cachée sous terre, en sorte que ni le vent, ni le soleil n'aient pu en diminuer le volume. »

Je dis, pour expliquer la pensée de cet auteur, comme, par exemple, l'eau des bassins[2].

Je ferai remarquer que cette condition a été con-

[1] Ce passage semble tiré du traité d'Hippocrate, intitulé : Περὶ διαίτης ὑγιεινῆς (voyez les œuvres de cet auteur, édition de Francfort, 1621, section IV, n° 50), où on lit : Ὕδωρ πότιμον ὑγραίνει καὶ ψύχει · δίδωσι γὰρ τῷ σώματι ὑγρασίην : « L'eau potable humecte et rafraîchit ; elle donne de l'humidité au corps. »

[2] Dans cet endroit, El-Menoufiyi prête à l'auteur de la Direction une pensée que celui-ci ne me paraît pas avoir voulu exprimer. Car, si je ne me trompe, ce qu'El-Kayem exige pour septième condition, c'est que l'eau coule dans un canal souterrain, à l'abri des influences variables et subites de l'atmosphère, et non qu'elle croupisse dans un réservoir. Tel est le sens qui résulte des autres conditions exposées avant et après la septième.

testée par l'un de nos poëtes qui a dit quelque part :

> Certes, je trouve le repos nuisible à l'onde qui me désaltère ;
> Elle est délicieuse quand elle a coulé, et détestable quand elle a langui dans l'inaction.

Au surplus, Dieu est le plus savant.

8° Il faut que le cours de l'eau soit rapide et précipité ; 9° que son volume soit considérable, afin qu'elle ait la force de se débarrasser de tout corps étranger ; 10° enfin, qu'elle coule dans la direction du midi au nord, ou dans celle du couchant au levant[1].

Quand on examine de près ces diverses conditions, l'on voit qu'il n'y a guère, au monde, que quatre fleuves qui les réunissent toutes : ce sont le Nil, l'Euphrate, le Seihhan et le Djeihhan[2] ; il est vrai aussi que l'eau qui réunit ces deux conditions est la plus pure, la plus légère, la plus douce et la plus agréable à boire qu'il soit possible de se procurer.

« Vous reconnaîtrez, continue le même savant, la légèreté de l'eau aux trois signes suivants : 1° si elle passe promptement de la température froide à

[1] Toutes ces conditions se trouvent longuement décrites dans le traité d'Hippocrate qui porte le titre de : Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, καὶ τόπων : « de l'air, des eaux et des lieux. »

[2] Le Seihhan et le Djeihhan sont deux fleuves de Cilicie, connus des anciens, le premier sous le nom de *Cydnus* et le second sous celui de *Pyramus*.

la température chaude. Hippocrate a dit : « L'eau qui devient promptement chaude et qui se refroidit de même, est la plus légère des eaux[1]. » 2° à l'aide d'une balance, vous pourrez également vous assurer qu'une eau est plus légère qu'une autre, si vous voyez que le même poids en supporte une quantité plus considérable[2]. 3° prenez deux flocons de coton qui soient d'un poids parfaitement égal ; imbibez-les chacun d'une eau différente ; puis, quand ils seront tout à fait secs, pesez-les avec soin : celui des deux qui pèsera le moins vous apprendra que l'eau dont vous l'aurez imbibé, est également la plus légère. »

L'eau qui, de sa nature, est froide et fraîche, peut, sous l'influence de causes accidentelles, être privée de sa température ordinaire, et subir dans son état certains changements : celle, par exemple, qui est exposée au nord et se trouve protégée de tous les autres côtés, restera toujours froide, et le vent du nord lui donnera de la sécheresse[3]. Vous jugerez par

[1] C'est le vingt-sixième aphorisme de la section V° (τμῆμα πέμπτον), lequel est ainsi conçu : Ὕδωρ τὸ ταχέως θερμαινόμενον, καὶ ταχέως ψυχόμενον, κουφότατον : « L'eau qui devient chaude promptement et se refroidit de même, est la plus légère. » Dans un autre endroit (περὶ ἐπιδημιῶν, ou *Traité des maladies du peuple*, chap. II, sect. 8), Hippocrate répète cet aphorisme à peu près dans les mêmes termes : Ὕδωρ τὸ ταχέως θερμαινόμενον, καὶ ταχέως ψυχόμενον, αἰεὶ κουφότερον : « L'eau qui devient promptement chaude et se refroidit de même, est toujours la plus légère. »

[2] Avant l'auteur arabe, Celse avait dit : « Facilis etiam et necessaria cognitio est, naturam ejus requirentibus : nam levis pondere, « apparet, et ex his quæ pondere pares sunt, eo melior quæque est. »

[3] Le mot *sécheresse*, en arabe يبس *yobs*, est la traduction du

là des autres expositions et des effets qu'elles doivent produire sur l'eau.

Les eaux minérales sont légères ou pesantes, suivant la nature des mines d'où elles sortent, et elles communiquent au corps la vertu particulière dont elles sont douées.

Quant à l'eau douce ordinaire, elle est salutaire aussi bien aux malades qu'à ceux qui se portent bien. Bue froide, elle est plus salutaire et plus agréable au goût; l'eau tiède ou chaude enfle le corps et opère un effet opposé à celui que nous venons de dire.

L'eau de la veille vaut mieux que celle que l'on vient de puiser.

L'eau froide fait plus de bien au corps quand elle agit intérieurement, que quand on l'applique à l'extérieur[1].

Ce qui, à mon avis, doit encore faire préférer l'eau froide à l'eau chaude, c'est son utilité mystique. Voici ce que nous apprend à ce sujet le chéikh Tadj-el-Dyn-Ahmed-ben-Atâa-Allah, dans son Éclaircissement sur les vices de la direction : « Le chéikh Abou'l-

grec [illegible], qu'on lit dans le Traité de l'air, des eaux et des lieux, édition de Francfort, 1621, pag. 281, n° 20.

[1] Les observations que nous lisons dans El-Mnoufiyi au sujet de l'eau froide et des effets produits, en général, sur l'eau par la différence des expositions, sont exposées avec plus de détail dans le Traité de l'air, des eaux et des lieux, et elles ont été confirmées, après Hippocrate, par Galien, Oribase, Rufus, Dioclès, Celse et Athénée. (Voyez *Operum Hippocratis Coï et Galeni Pergameni*, etc. Lutetiæ Parisiorum, 1639, tom. V, pag. 590 et suiv.)

Hassan le Schadhélite[1], dit-il, rapporte qu'un jour son maître, étant tourmenté par la soif, lui dit : « Mon fils, fais refroidir l'eau, car l'homme pieux, quand il boit de l'eau chaude, dit : « Louange à « Dieu ! » Le tremblement causé par la fièvre l'empêche de dire autre chose ; mais lorsqu'il boit de l'eau fraîche et qu'il se met à dire : « Louange à Dieu ! » alors tous les membres de son corps répondent à la fois : « Louange à Dieu ! »

Au surplus, Dieu est le plus savant.

4° L'on doit s'abstenir de boire de l'eau dans plusieurs circonstances, 1° lorsque l'on est à jeun ; 2° en sortant du lit conjugal ; 3° quand on ne fait que de se réveiller ; 4° au sortir du bain ; 5° après avoir pris des aliments échauffants ; 6° enfin, après avoir mangé des fruits.

A la fin du repas, il n'y a pas d'inconvénient à boire de l'eau ; cela est même une chose nécessaire, car l'eau se mêle alors d'une manière intime avec la nourriture, qui l'absorbe totalement, et, bien loin

[1] D'après Djelal-el-dyn-el-Soyoutiyi (*Traité des charmes de la conversation ou Histoire de l'Égypte et du Caire*, كتاب حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة, article des *saints, des dévots célèbres et des religieux qui ont fleuri en Égypte*, ذكر من كان بمصر من الصلحاء والزهاد والصوفية, manuscrit de M. Varsy, fol. 340), Abou'l-Hassan était né à Schadhèle dans l'empire de Maroc, et c'est de là que lui est venu le surnom de *Schadhélite*. Il est le fondateur d'un ordre de *fakirs ou derviches* qui portent le nom de *Schadhélites*. Les musulmans le vénèrent comme un saint et disent que c'était l'homme de son siècle le plus versé dans la connaissance de Dieu et les pratiques de la dévotion. Il mourut, en allant en pèlerinage à la Mecque, dans le désert de *Haïdab*, au mois de dhou'l-caadah, l'an 656 de l'hégire.

de nuire à la digestion, elle fortifie, au contraire, les fibres de l'estomac, excite le tempérament et apaise la soif.

L'auteur que je viens de citer a omis une des circonstances dans lesquelles il est très-imprudent de boire de l'eau, c'est à la suite d'une grande fatigue. Cette précaution se trouve mentionnée dans le distique suivant, que nous devons à un poëte distingué, El-Safiyi le Hilliote[1] :

Si tu redoutes, dit-il, l'approche des sombres maladies, tu éviteras de boire de l'eau dans les cinq cas suivants : après ton bain, à ton réveil, après une grande fatigue, en sortant du lit conjugal, après les repas.

Dans le Traité de bonne direction d'Ibn-el-Kayem, il est dit : « Ceux qu'une toux opiniâtre incommode, ceux qui souffrent de la poitrine ou qui ont une

[1] Le poëte *Safyi* est le même que celui dont M. Georges Henry Bernstein a publié un extrait sous le titre de : *Szafieddini Hellensis ad sultanum El-Melik-Eszszaleh-Schemseddin. Abul Mekarem Ortokidam, carmen arabicum e codice manuscripto Bibliothecæ regiæ parisiensis edidit, interpretatione et latina et germanica, annotationibusque illustravit Georg. Henr. Bernstein.* Lipsiæ, excudit Car. Tauchnitz, 1816. Il est auteur d'un *diwan* ou recueil de poésies, qui se trouve parmi les manuscrits de la Bibliothèque royale (anc. fonds, n° 1649), et de plusieurs écrits qui sont énumérés par Georges Bernstein dans la préface de sa traduction, et par d'Herbelot sous le nom de *Safi-al-Halli.* Il florissait dans l'Irak vers le milieu du VIII^e siècle de l'hégire. La ville de *Hillah*, حلّة, de laquelle Safiyi a tiré son nom, est située entre Baghdad et Koufah. Elle fut agrandie, en 495 de l'hégire, par Seif-el-Daulah-Sodqah-ben-Manssour-ben-Djobays-ben-Aly-ben-Mezied-el-Asadyi ; auparavant elle portait le nom de *Djamiaïn*, جامعين. Elle a donné le jour à plusieurs hommes de lettres et à un certain nombre de personnages célèbres. Voyez le Dictionnaire

affection de foie; ceux encore qui ont un tempérament froid, doivent se priver de boire de l'eau à la neige. »

Suivant le docte Djahed, pour avoir une idée de la supériorité du Nil, il suffit de remarquer, 1° qu'il est le plus célèbre des fleuves que le monde a marqués au coin de la renommée; 2° que, pour la qualité des eaux, il n'y a pas de comparaison entre lui et les autres courants, grands ou petits; 3° que son cours se dirige du midi vers le nord; 4° que c'est à l'époque de la crue des autres fleuves, que lui baisse et décroît; 5° qu'il commence à grossir précisément au moment où les autres baissent; 6° enfin que cette crue a lieu en même temps vers les sources et vers les embouchures du Nil.

Je ferai ici une remarque : la simultanéité dont parle Djahed et dont il me semble qu'il ignore la cause, vient de ce qu'à l'époque de la crue, des sources innombrables, qui sont cachées dans le lit du fleuve, viennent à jaillir dans toute l'étendue de son cours, depuis son origine jusqu'à ses embouchures. Telle est l'opinion d'Abou-Kabil dont, s'il plaît à Dieu, nous citerons les propres paroles dans la quatrième section de ce chapitre. Au surplus, Dieu est le plus savant[1].

géographique de l'imam Schihab-el-dyn-Yakout-ben-Abdallah, qui a pour titre *El-Moschtarik*, المشترك, et qui a été publié en 1845, à Gottingue, par M. Ferdinand Wüstenfeld, article جلّة, p. 143.

[1] El-Menoufiyi a déjà rapporté cette singulière opinion dans la première section du chapitre premier que j'ai publiée, en 1840,

Le même auteur, c'est-à-dire Djahed, dit encore : « Parmi les choses remarquables qui se trouvent sur les bords du Nil, il faut compter une espèce de bois qui va au fond de l'eau, certaines pierres qui surnagent à la surface, et l'arbre qui se dessèche, dit-on, lorsqu'on demande à haute voix une hache pour le couper. C'est un arbre qui ressemble au *sant* [1], par la forme de ses feuilles et par les piquants dont il est armé; il vient, comme lui, sur les bords du Nil, mais il a des dimensions beaucoup plus petites. J'essayai un jour de l'intimider par diverses menaces, et voulus éprouver si réellement il se desséchait, comme on le disait, quand on demandait une hache pour le couper : mes paroles n'exercèrent sur lui aucune influence. Alors je le touchai, et incontinent il se flétrit, comme si l'on eût approché de lui du

dans le Journal asiatique; celle que M. De la Chambre a exposée dans son Discours sur les causes du débordement du Nil (Paris, 1665, IIe partie, pag. 75) n'est pas moins curieuse. Il prétend avoir découvert la véritable cause de l'inondation de ce fleuve dans la présence du nitre, qu'il dit être très-abondant dans le sol d'Égypte, et qui, selon lui, éprouve, à l'époque de la crue, un commencement de fermentation. Cette fermentation, qui va toujours croissant, se communique insensiblement à l'eau du Nil, la dilate peu à peu, la soulève et la fait déborder.

[1] *Le sant* ou *sount* (سنط) est le nom que les Orientaux donnent à une espèce d'acacia qui croît en Égypte et en Arabie. Cet arbre a été décrit par Dioscorides, livre I, chap. CXXXIII, et par Sprengel, *Hist. rei herb.* tom. I, pag. 270. L'arbre שטה, *schittah* ou *schitah* (au pluriel שטים, *schittim*), dont il est fait mention dans l'Écriture (*Nombres*, XXV, 1; *Josué*, II, 1; *Joël*, IV, 18), paraît être le même que le *sant* des Arabes, et l'on sait que c'est avec du bois de *schittim*, que Moïse fit construire le tabernacle.

feu. Il resta ainsi quelques moments, puis il revint à son premier état. Cela me prouva que l'effet que l'on avait remarqué était dû uniquement à l'action du toucher, et non aux paroles prononcées[1]. » Dans ses Prairies dorées, Masshoudiyi rapporte que l'on trouve, le long du Nil d'Égypte, plusieurs espèces d'animaux rares. Ibn-Emad, dans la partie de son ouvrage qui a été mentionnée dans notre première section, décrit, d'après cet auteur, l'histoire de quelques-uns de ces animaux, qu'il est inutile de faire connaître ici, vu qu'il existe un bon nombre d'ouvrages qui traitent spécialement de cette matière. Or, l'un des meilleurs que l'on puisse trouver, c'est l'Histoire des animaux, du savant El-Kemal-el-Domairiyi (que Dieu lui fasse miséricorde!), lequel n'a pas eu de devancier qui lui servît de modèle, et sur le métier duquel personne n'a encore osé tisser[2].

[1] Suivant M. J. Varsy, qui a déjà traduit et publié ce passage dans le Journal asiatique (cahier de mai 1836), l'arbre dont il est question dans l'auteur arabe est la *mimosa nilotica*. Ce savant arabisant qui s'est beaucoup occupé de botanique et qui a séjourné quinze ans en Égypte, remarque avec raison qu'il faut faire honneur à Djaber de la première observation faite sur l'irritabilité des plantes, irritabilité dont Acosta, auteur espagnol du XVI[e] siècle de notre ère, est le premier qui ait parlé en Europe. Ce que rapporte Pierre Forskal de la *mimosa sensitiva*, appelée par les Arabes شجرة الطاعة, *l'arbre obséquieux* et la même que la *mimosa nilotica*, n'est pas moins curieux que ce qu'on lit dans l'auteur arabe. « Frequens, dit ce botaniste, in montibus circa *Abu-Arich*. Si quis sub arbore venit, illa ramos demittit, hospitem quasi salutans. Incolis ergo sacra et honorata est, quum lædere sacrilegium putant. Viatores umbram ejus potius quam aliam petunt. » (Voy. *Flora ægypt.-arab.* Hauniæ, 1775, p. 95.)

[2] La Bibliothèque royale et celle de l'Arsenal possèdent chacune

Ibn-Emad ajoute : « Parmi les choses qui sont propres au Nil, il faut encore compter celle-ci ; c'est qu'il n'est pas au monde de fleuve sur les bords duquel l'on sème ce que l'on sème sur ceux du Nil, ni qui soit la cause d'aussi grands revenus que ceux dont ce fleuve est la source. »

« De tous les fleuves qui coulent sur la terre, dit encore Ibn-Emad, il n'y a que le Nil sur les bords duquel vienne le blé connu sous le nom de blé de Joseph[2] (*youssoufiyi*). Au surplus, Dieu est le plus savant. »

un exemplaire manuscrit de l'ouvrage de Domairiṣi. M. Silvestre de Sacy en a donné des extraits à la suite de la traduction de *La Chasse*, poëme d'Oppien, par M. Belin de Ballu ; Strasbourg, 1787.

[2] Le nom de *Joseph*, donné au blé dont il est question dans le texte, vient sans doute de l'opinion que devaient avoir les Égyptiens, que c'est de cette espèce de grain que le patriarche Joseph avait fait provision pour prévenir les sept années de famine qui devaient affliger l'Égypte. Je tiens d'un Alépin que le blé de Joseph a le grain plus allongé que le blé ordinaire, et qu'il en a vu vendre dans les marchés de Syrie. Malgré les nombreuses recherches auxquelles je me suis livré pour obtenir des renseignements plus précis sur cette espèce de céréale, il m'a été impossible de découvrir un seul auteur qui en fît mention. Dans cette absence de tout document, j'avais d'abord cru qu'il s'agissait peut-être d'une variété de dourah (*holcus exiguus*) qui vient sur les bords du Nil, et que Forskal (*loco laudato*, centuria VI, pag. 174) décrit de la manière suivante : « Paniculis « coarctatis, ramis alternis, rudimentis florum pedicellatis, subfloribus « fertilibus, aristatis. Ad ripam Nili : initio novembris. » Mais, depuis, ayant eu occasion de consulter, à ce sujet, l'imam de l'école égyptienne établie à Paris, j'ai dû reconnaître la vérité des premiers renseignements fournis par l'Alépin, car l'imam m'a assuré que le *blé de Joseph* est connu en Égypte de tout le monde et que la description qui m'en a été faite est parfaitement exacte.

TEXTE ARABE.

من كتاب الفيض المديد فى اخبار النيل السعيد تأليف الشيخ الامام العالم العلّامة احمد بن محمد بن عبد السلام المتوفّى الشافعىّ

الفصل الثالث من الباب الأوّل فى ذكر اسمه ورسمه وحلاوته ولطافته وخصايصه التى امتاز بها على سائر المياه كما شهدت به افواه الرواة ،

قال الجاحظ فى تفاضل البلدان وقد يتسع النيل فى الملاء الاعظم حتّى لا يكون ممتنعًا ان يسمى بحرًا او يسمى يمًّا وقال ايضًا فى قوله تعالى فالقيه فى اليمّ اليمّ هاهنا النيل قلت وكذا قاله الامام ابو اسحاق الثعلبى فى تفسيره واحترزوا بقولهم هاهنا عن اليمّ المذكور فى قوله تعالى فاغرقناهم فى اليمّ فان المراد به هناك بحر القُلزُم كما ستعرف ذلك فى الخاتمة انشاء اللّٰه تعالى فتقوى بذلك ما قاله الجاحظ والجاحظ اسمه عمرو بن بحر الكنانى الليثى وقيل له الجاحظ لان عينيه كانتا جاحظتين ويقال له الحدقى ايضًا لذلك وله التصانيف فى كل فنّ وهو من رؤس المعتزلة واليه تنسب الطائفة الجاحظية ومن احسن تصانيفه

كتاب الحيوان توفّى فى سنة خمس وخمسين ومائتين بالبصرة ذكر ذلك الشيخ العلامة كمال الدين الدميرىّ رحمه الله تعالى فى كتابه حياة الحيوان الكبرى عند ذكر الثعلب فانظر بهذه الترجمة والله اعلم وذكر بعضهم ان المراد باليمّ البحر الاخضر وليس له وجه وقال المسعودى فى كتابه مروج الذهب وليس فى انهار الدنيا نهر يسمى بحرًا غير نيل مصر لكثرته واستبحاره وفيما قاله نظر فقد قال الجوهرىّ فى الصحاح البحر خلاف البرّ يقال سمى بحرًا لعمقه واتساعه والجمع ابحر وبحار وبحور وكل نهر عظيم بحر قال عدى سرّه ما له وكثرة ما يملك والبحر معرضًا والسرير يعنى الفرات قلت وايضًا البحر هو الماء الكثيرة عذبًا كان او ملحًا وممّن نصّ على ذلك ابن سيدة فى المحكم قال الازهرىّ فى تهذيبه سمى البحر بحرًا لاستبحاره وهو انبساطه وسعته انتهى والنيل بكسر النون هو كما قاله فى الصحاح فيض مصر واما الماء فهو جوهر لطيف سيّال مسكن لحرارة العطش ثم اعلم ان ما حكاه صاحب الاصل عن المسعودىّ فيه خلل فالذى نقله ابن عماد فى جزئه المتقدم ذكره فى الفصل الاوّل ما نصّه قال المسعودى وليس فى الدنيا نهر يسمى بحرًا وممّا غير النيل لكثرة استبحاره قال ابن عماد واشار الى قوله تعالى فالقيه فى اليمّ قال ابن عباس يريد

النمل وذلك انها جعلته فى تابوت والقته فى النيل فحمله الموج الى دار فرعون فاخذه وربّاه صغيرًا لامرٍ يريده انتهى فسقط من حكاية صاحب الاصل عنه لفظه اليمّ وهو مهمّ ليكون موافقًا للتفسير المتقدّم عن الجاحظ والثعلبى والبغوى الموافق لكلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فتفطن لذلك والله اعلم قال ابو على بن سينا نيل مصر له خصوصيات دون سائر المياه فمنها انه ابعدها مسافة من مجراه الى اقصاه ومنها انه يجرى على صخور ورمال ليس فيها حمأ ولا طحلب ولا اوحال ومنها انه لا يخضر فيه حجر ولا حصاة وما ذلك الّا لصحة مزاجه وحلاوته ولطافته ومنها ان زيادته فى ايام نقصان سائر الانهار ونقصانه فى ايام زيادتها وكثرتها ومنها انه ليس فى الدنيا نهر يصب من الجنوب الى الشمال غيره ولا نهر يصب فى بحر الروم والصين غيره ومنها انه ليس فى الدنيا نهر يزيد اذا اشتد الحرّ حين تنقص انهار الدنيا وعيونها غيره وكلما زاد الحرّ واشتد كان اوفى لزيادته واقوى وهذا مشاهد فيه يعرفه كل احد قلت ما ذكره من قوله وكلما زاد الحرّ الى اخره كلام ساقط مردود كما بيّنته فى الزيادة فى الفصل الذى قبل هذا فراجعه والله اعلم ومنها انه ليس فى الدنيا نهر يزيد بترتيب وينقص بترتيب فى وقت معلوم لا يختلف

ابدًا غيره ومنها انه يوجد فيه عند جريانه العود والخسروان والقتا ويوجد فى مائه عسيلة كانه شبيه بلعاب النحل ومن عجائبه انه يطبخ بمائه العسل حتى يبدو جريانه وهو كدر فيجى فى غاية الصفا واذا طبخ بنه لم صفائه لم يكن كذلك قلت رايت فى مناقب الامام الاعظم الامام الشافعى رضى الله عنه وعنى به لابى القاسم عبد المحسن بن عثمان بن غانم المقدسى ما نصّه وقال الربيع سمعت الشافعى يقول نيل مصر من عجائب الدنيا يجرى عند شدة القيظ وتوقد الهواجر فى الحال الذى تغيض فيها جميع الانهار والعيون فاذا نقصت زادت انهار الدنيا وهو احلاها ماء واقواها غذآء ونهر الفرات اسرع انهضامًا انتهى والله اعلم قال الشيخ كمال الدين الادفوى فى كتابه الطالع السعيد فى تاريخ اهل الصعيد اما محاسن هذا الاقليم فان مآءه احسن المياه واحلاها واشدها بياضًا وقال صاحب ممالك والمسالك مآء مصر اشد عذوبة وحلاوة وبيضًا من بين سائر انهار الاسلام قال الشيخ كمال الدين فى الطالع السعيد فاذا كان كما قال فمآء اقليم قوص اجمع لهذه الصفات سالت الطبيب الفاضل السديد الدمياطى عن مآء قوص كم بينه وبين ماء مصر فى التفاوت فقال انتهيت فى السفر فى الوجه القبلى الى هو

وبين ماءها وماء مصر كماء بسكر وماء بغيره فاذا تأملت ماء اسوان كان بينه وبين ماء هُوَّ فرق ظاهر قلت حاصل هذا الكلام تفضيل ماء اسوان فى الحلاوة على ماء هُوَّ المفضل فى الحلاوة على ماء مصر وذلك لاجل البعد والقرب من مجراه فكل ماء كان اقرب الى مجراه كان احلى ولهذا قال الشهاب ابن عماد فى جزئه المتقدم ذكره فى الفصل الأوّل ومما يذكر وهو صحيح ان الماء فى اعلا الصعيد يكون احلى منه فى اخره لاسيما الذى يقرب من البحر الملح انتهى والله اعلم وفيه من الحسن شدة برده فى الصيف بحيث يصير كانه ماء فيه ثلج وقال ابن زولاق فى كتابه المفاخرة بين مصر وبغداد فى كلامه على تفضيل مصر بنيلها وهواها واماكنها وثمارها وعلماءها ما نصّه ومنها نيل مصر وحلاوته ومنافعه وما يقل من الاموال وكونه آية من ايات اللّه تعالى وان من شربه من مائه زادت قوّته واحتجّ بقول الشافعى رضى الله عنه دخلت مصر وانا كالخصى فرزقت بها الولد قال وماء دجلة يقلل شهوة الرجال ويزيد فى شهوة النّساء ويقطع صهيل الخيل حتى ان جماعة من العرب لا يسقون خيلهم منها قلت هكذا بخط صاحب الاصل صهيل ولعلّه سبق قلم وصوابه نسل الخيل كما ذكره صاحب السكردان ناقلاً له عن بعض الاطباء ثم قال وقال بعض

بعض الاطباء لولا ما يعصر من الليمون والحموضات ما عاش بها احد لحلاوة ماءها انتهى ولا يخفى ما فى هذا الكلام من الغباوة وعدم المناسبة لمن تأمله اذ ليس فى حلاوة الماء ما يؤدّى الى الموت منه وبالجملة فهذا الكلام ساقط لفساده والله اعلم ومن احسن ما قيل فى حلاوته ولطافته قول ضياء الدين ابى الفتح بن الاثير الجزرى فى رسالة يصف فيها محاسن مصر ماء النيل المبارك قد تنفّس حتى قامت اناملة وامتدت بالخصب اصابعه وعذب رضابه رضابه فضاهى جنىّ النحل واحمرّت صفيحته فعملت انه قتل المحل وقال صاحب مناهج الفكر وهذا النهر يجرى على وجه الارض كالعنبر لونًا وريحًا لا يشوبها شئٌ من المغير للبقية المياه من الارايح والطعوم وهو اخف المياه واحلاها وازكاها واعماها انتهى وقال ابن القيم فى كتاب الهدى الماء مادة الحياة وسيد الشراب واحد اركان العالم بل ركنه الاصلى فان السماوات خلقت من بخاره والارض من زبده وقد جعل الله تعالى منه كل شىء حىّ هو بارد رطب يقمع الحرارة ويحفظ على البدن رطوباته ويرد عليه بدل ما تحلل منها ويرقق الغذاء وينفذه فى العروق وتعتبر جودة الماء من عشرة طرق احدها من لونه بان يكون صافيًا الثانى من رائحته بان لا يكون له رائحة البتة الثالث

من طعمه بان يكون عذب الطعم حلوًا كماء النيل والفرات الرابع من وزنه بان يكون خفيفًا رقيق القوام الخامس من مجراه بان يكون طيب المجرى والمسلك والسادس من منبعه بان يكون بعيد المنبع السابع من بروزه للشمس والريح بان يكون مختفيًا تحت الارض فلا يتمكن الريح والشمس من قصارته قلت كماء الصهاريج ولهذا تعرض بعضهم لذلك في شعره حيث قال

انى وجدت وفوق الماء يفسده ، ان ساح طاب وان لم يجر لم يطب ، والله اعلم الثامن من حركته بان يكون سريع الجرى والحركة التاسع من كثرته بان يكون له كثرة تدفع الفضلات المخالطة العاشر من مصبّه بان يكون آخذًا من الجنوب الى الشمال او من المغرب الى المشرق واذا اعتبرت هذا الاوصاف لم تجدها بكمالها الّا في الانهار الاربعة النيل والفرات وسيحان وجيحان واذا اجتمع في الماء هذه الامور العشرة كان من الطف المياه واخفها واعذبها واحلاها وتعتبر خفة الماء من ثلاثة اوجه احدها سرعة تموله للحرّ والبرد قال ابقراط الماء الذى يسخن سريعًا ويبرد سريعًا اخف المياه الثانى بالميزان اى ما كان اكثر في مراى العين كان اخف الثالث ان تبل قطعتان متساويتان في الوزن بمائين مختلفين ثم تجففان تجفيفًا بليغًا ثم

يومان فايهما كانت اخف كان ماوها كذلك واذا كان الماء
في الاصل باردًا رطبًا انتقلت قوته وتغيّرت لاسباب عارضة
توجب انتقالها فان الماء المكشوف للشمال المستور عن الجهات
الاخرى يكون باردًا وفيه يبس مكتسب من ريح الشمال
وكذلك الحكم على سائر الجهات الاخرى والماء النابع من
المعادن يكون خفته وثقله على اعتبار المعدن النابع منه
ويوثّر في البدن تأثيره واما الماء العذب فهو نافع للمرضى
والاصحا واذا كان باردًا كان انفع والذ والماء الفاتر ينفخ
ويفعل ضد ما ذكرناه وبائته اجود من طريه والبارد ينفع
من داخل اكثر من نفعه من خارج قلت وفي افضلية
الماء البارد على الفاتر ايضًا فائدة صوفية ذكرها الشيخ
تاج الدين احمد بن عطاء الله في كتابه المسمى بالتنوير
في اسقاط التدبير فقال ومنه نقلت قال الشيخ ابو الحسن
يعني الشاذلي قال لي شيخي يا بني برد الماء فان العبد
اذا شرب الماء السخن قال الحمد لله بكزازة واذا شرب الماء
البارد وقال الحمد لله استجاب كل عضو فيه بالحمد لله
انتهى والله اعلم ولا ينبغي شرب الماء على الريق ولا عقب
الجماع ولا عقب الانتباه من النوم ولا عقب الخروج من الحمام
ولا عقب اكل الطعام الحارّ ولا عقب اكل الفاكهة ولاباس
بشربه عقب الطعام اذا اضطرّ اليه بل يتعين حينئذٍ ولا

يكثر منه بل يمصّه مصًّا فانه لا يضره بل يقوى المعدة ويُنهض الشهوة ويزيل العطش قلت وبقى من المواضع التى لا ينبغى الشرب فيها عقب التعب كما اشار اليه العلامة الصفى الحِلّى فى نظمه لذلك حيث قال

توقَّ شرب الماء فى خمسة ، فانها جالبة السقام
عقيب حمامك والنوم وال ، اعياء والباءة وأكل الطعام

وقال ابن القيم فى كتاب الهَدْى وينبغى ان يتجنب شرب الماء المثلوج اصحاب السعال ووجع الصدر وضعف الكبد واصحاب الامزجة الباردة وقال الجاحظ واما القول فى النيل فكفاك الذى هو عليه من الخلاف على جميع الادوية التى طبع عليها العالم وطبع كل شرب ومغيض من استقباله الشمال ومن نقصه فى وقت زيادة الادوية وزيادته فى وقت نقصانها وزيادة أوّله وآخره معًا قلت السرّ فى زيادة أوّله وآخره معًا ان النيل فى اوان الزيادة يفور كله من أوّله الى آخره كما ذكره ابو قبيل وستعرف كلامه فى الفصل الرابع انشاء الله تعالى والله اعلم قال يعنى الجاحظ ومن عجائب النيل ان عليه خشبًا يغرق وحجرًا يطفوا وذكر الشجرة التى تجف اذا ادنى لها بالفاس لتقطع وهى شجرة تشبه الشجر الصغير من الصنط فى شوكه وورقه ومنابتها شطوط النيل قال وقد امتحنتها بضروب من الكلام فلم يؤثر

فيها شيئاً وذلك لامتحن محمة ما قالوا فيها انها تحف
اذا ادعى لها بالفاس لتقطع ثم جسيتها بعد الكلام
فذبلت وصارت كالتى لحقها وهج النار ساعة زمانية ثم
عادت الى مثل حالها الاوّل فدل ذلك على ان الفعل فيها
للحسّ دون الكلام قلت وذكر المسعودى فى كتابه مروج
الذهب ان فى نيل مصر اعاجيب كثيرة من انواع الحيوان
اشار الى حكاية بعضها عنه ابن عماد فى جزئه المتقدم
ذكره فى الفصل الاوّل وليس بنا حاجة الى ذكرها هاهنا
لان لذلك كتباً خاصّة به ومن احسنها كتاب حياة
الحيوان للعلامة الكمال الدميرى رحمه الله تعالى الذى لم
يسبق الى وضع مثاله ولا نسج احد بعده على منواله
ثم قال ابن عماد ومن خصايص النيل ايضاً انه ليس فى
الدنيا نهر من الانهار يزرع عليه ما يزرع على النيل
ولا يجبى من خراج نهر من الانهار ما يجبى من خراج
النيل قال وليس فى الدنيا نهر يمنت عليه القمح اليوسفى
غير النيل انتهى والله اعلم

تم بعون الفتاح الوهاب الفصل الثالث من الباب الاوّل
والحمد لله وكفى هادياً وكيلا

NOTICE

Sur un ouvrage intitulé : *Voyage au Darfour*, par le cheykh MOHAMMED-EBN-OMAR-EL-TOUNSY, réviseur en chef à l'école de médecine du Kaire; traduit de l'arabe par le docteur PERRON; ouvrage accompagné de cartes et de planches, et du portrait du sultan Abou-Madian; publié par les soins de M. JOMARD, membre de l'Institut, conservateur-administrateur de la Bibliothèque royale, ancien directeur de la mission égyptienne en France, etc. précédé d'une préface contenant des remarques sur la région du Nil supérieur, par le même, etc. Paris, 1845; Benj. Duprat; un vol. gr. in-8°.

Toutes les publications qui concernent l'Afrique ont aujourd'hui un intérêt de circonstance; il semble que ce soit une terre française, et l'on accueille avidement les travaux qui tendent à nous éclairer sur sa situation intérieure; on a peine à concevoir, en effet, comment ce vaste continent, où les Grecs et les Romains avaient abordé, où les Arabes devaient porter avec tant de rapidité la religion de Mahomet, où les nations européennes ont formé des établissements depuis la découverte du cap de Bonne-Espérance par les Portugais, a pu rester couvert d'un voile impénétrable, au milieu de ses plages sablonneuses, de ses hautes montagnes et de ses immenses forêts, tandis que les autres parties du monde étaient parcourues en tous sens et décrites avec exactitude.

L'Afrique cependant ne le cède en rien, sous le rapport de la production, aux plus riches contrées de la terre; ses mines d'or et d'argent, de cuivre et de fer seraient, bien exploitées, des sources de trésors incalculables; — des efforts ont été tentés à plusieurs reprises pour atteindre ses mystérieuses retraites; mais partout des obstacles insurmontables ont rendu les entreprises inutiles; des populations belliqueuses, une nature grandiose qui élève, de tous côtés, des remparts inaccessibles; des animaux féroces, des reptiles gigantesques semblent interdire les approches de ce nouveau jardin des Hespérides.

On sait que l'Afrique est une grande presqu'île triangulaire de 7,550 kilomètres de long sur 7,000 de large, liée à l'Asie par l'isthme de Suez: est-elle séparée en deux parties à peu près égales par les monts *Al-Kamar*, ces montagnes *de la Lune*, si célèbres[1].

[1] Quelques voyageurs supposent que la contrée de Donga, située au nord-ouest des sources du Nil, est précisément la même que les anciens appelaient *montes Lunæ*, et à laquelle Aboulféda et Édrisi donnent le nom d'*Al-Kamri*. Il semblerait, d'après Ptolémée, que le Σελήνης ὄρος comprend tout un groupe de montagnes (*pater est mons Lunæ plurium*). Edrisi (trad. de M. Am. Jaubert, tom. I, pag. 17 et 34) nous cite, en effet, trois chaînes de montagnes qui courent de l'est à l'ouest, qui lient peut-être le plateau aux basses terres. Macrizi distingue deux chaînes différentes : le *Gibbel-al-Kamr* قمر montagne des colombes, et le *Gibbel-al-Kamar*, montagne de la lune, قمر. Silvestre de Sacy pensait que le nom de *Kodr* dérivait d'un adjectif qui signifie blanc *verdâtre*; mais il est certain, suivant Jackson (*Account of Marocco*, 1811, Lond.), que les caravanes de Tombouctou appellent *Gibbel-al Kumra* ou *Kumrie* toute la chaîne de montagnes qui s'étend de l'est aux sources du Niger, et il est plus naturel de supposer que les Arabes n'ont fait que tra-

que l'on suppose presque parallèles à la ligne équinoxiale, et dont le prolongement toucherait, vers l'est, aux Alpes de l'Abyssinie, et à celles de Kong à l'ouest? C'est une question qui demeure encore sans solution. Les documents ne nous manquent pas sur les pays situés au nord de cette chaîne; chaque jour nous en apporte de nouveaux, et déjà une partie de la Nigritie s'est révélée à nos courageux voyageurs; mais, au midi, le vaste plateau qui se continue depuis le 7ᵉ degré de latitude nord jusqu'au 34ᵉ degré latitude sud, et qui s'abaisse en plusieurs terrasses échelonnées le long de la mer des Indes et de l'océan Atlantique, n'a jamais été visité [1].

I. On pouvait espérer que le bord méridional de ce plateau s'ouvrirait devant l'audacieuse persévérance des Anglais. — Maîtres de la ville du Cap depuis 1806, ces hardis navigateurs n'ont rien négligé pour donner à leur conquête toute l'extension possible; comprenant l'importance d'une station, qui est vraiment clef de l'océan Indien et du commerce de l'Orient, ils en ont fait le point central, d'où les bâtiments de toutes les nations se dirigent vers les Indes et la Chine, vers l'Amérique méridionale, et dans ces mers du sud où la pêche de la baleine attire, chaque année, tant de marins aventureux; mais, dans l'intérieur des terres, leurs progrès se sont bornés à

duire les termes employés par les géographes grecs. (Voy. Jomard, *Introduction au Voyage du Darfour*, pag. XXXVII et XXXVIII.)

[1] Ritter, *Géographie générale comparée*, *Afrique*, tom. I, pag. 121 et suiv.

tenir en respect les Cafres de l'est et à faire quelques excursions jusqu'au fleuve d'Orange ; les Hottentots sont maintenant dispersés dans tout le pays de la colonie; au delà, les races africaines des Bosjesmans et des Beetjuanes défendent l'accès du plateau supérieur. Lorsque les Hollandais essayèrent d'y pénétrer, l'entreprise, conduite par le capitaine Gordon, n'eut aucun succès. Les Anglais tentèrent le même voyage en 1809; ils avaient formé une caravane de vingt hommes, sous la direction du docteur Cowan et du lieutenant Denowan; tous périrent assassinés chez les Beetjuanes [1]. Peut-être les familles hollandaises qui, pour échapper à la domination britannique, se sont jetées dans les vastes solitudes de la Cafrerie septentrionale, réussiront-elles un jour à nous faire connaître ce monde ignoré. Quant à présent, nous ne possédons, sur cette partie de l'Afrique méridionale, que les récits des voyageurs Paterson, Truter, Lichtenstein [2], et les indications de l'Anglais Barrow [3], qui a tracé un intéressant tableau des établissements fondés par ses compatriotes.

[1] Campbell, *Travels*, etc. pag. 216 et suiv.

[2] Paterson, *Narrative of four Journeys into the country of the Hottentots and Caffraria*, London, 1789, in-4°. — Truter and Sommerville, *Account of a Journey into Leetakoo*, 1801. — G. K. Lichtenstein, *Reisen im südlichen Africa*, Berlin, 1832; et *Karte des Europaischen Gebiets am Vorgebirge der guten Hoffnung into the interior of South Africa*, von G. Gotthold, 1811.

[3] J. Barrow, *Account of travels into the interior of South Africa*, Lond. 1804; et *General chart of the colony of the Cape of Good Hope*, 1791.

II. La chaîne orientale qui, à partir des montagnes de neige, poursuit son cours vers le nord-est, paraît également inabordable; les côtes seules ont été explorées, et les Portugais ne nous ont transmis que des renseignements très-incomplets même sur les rivages où ils se sont établis[1]; les géographes arabes, plus explicites à certains égards[2], ne disent rien de la contrée centrale. Lorsqu'on a doublé la Cafrerie maritime, le cap Natal, Sofâla, Mozambique, parcouru les bords du Zambèze, dont les sources n'ont pas encore été découvertes, et les anciens districts de l'empire du Monomotapa, si riches en mines d'or, on arrive à des régions tout à fait inconnues. Quoique les Européens aient souvent navigué sur les côtes de Zanguebar, de Mélinde, de Magadoxo, les cartographes n'ont fait que tracer la ligne littorale; les Portugais conservent, il est vrai, tout le pays compris entre *Inhambane* au sud, et le cap *Del-Gabo*, en face de Madagascar, cette île immense dont le nom retentissait naguère à nos tribunes publiques; mais Quiloa, Zanzibar, Brava, Magadoxo sont soumises à l'iman de Mascate ou aux Arabes, et le désert aride et

[1] J. de Barros, *Dos fectos que os Portuguezes fizeram no descobrimento y conquista dos mares y terras do Oriente*, Lisboa, 1552, in-fol. — J. dos Sanctos, *Æthiopia orientalis*, dans Purchas, II, in-fol. pag. 1536 et suiv.

[2] Édrisi, dans l'excellente traduction de M. Am. Jaubert, *passim*. — Ebn-Haukal, *oriental Geogr.* transl. by W. Ouseley, London, 1800, in-4°. — Bakoui, dans les Notices et Extraits des manuscrits, tom. II, pag. 395. — Voyez aussi notre Mémoire sur les systèmes géographiques des Grecs et des Arabes, in-4°, 1842, *passim*.

inhabité, qui se prolonge du 4e degré de latit. N. jusqu'au cap Guardafui, n'attire plus l'attention d'aucun navigateur.

On avait cru toutefois qu'on pourrait pénétrer de ce côté dans l'intérieur de l'Afrique : suivant le rapport d'un négrier portugais, il existait une voie directe de communication à travers le continent, entre Sofala ou Mozambique et les colonies occidentales du Congo; — les voyageurs modernes assurent le contraire [1]; — peut-être serait-on plus heureux dans la recherche de cette route commerciale, si problématique, en traversant le pays des *Somaulis*, situé vis-à-vis l'île de Socotora, et devenu le principal entrepôt des peuples de l'Arabie méridionale. Les *Somaulis*, dont parle déjà le géographe Ebn-Haukal, sont doux et hospitaliers, et accueillent avec empressement les étrangers. Pourquoi, jusqu'à ce jour, n'a-t-on jamais dirigé aucune mission dans ces parages?

III. Examinons maintenant ce que l'on a fait pour le plateau occidental. Quand on songe aux nombreux bâtiments qui, chaque année, visitent les côtes de l'océan Atlantique, on s'imagine que les documents géographiques doivent s'offrir en abondance, et que l'intérieur des terres a été exploré avec plus de succès qu'au sud et à l'est; cependant il n'en est rien; toute la partie du littoral qui

[1] Voyez, à ce sujet, Salt, *A voyage to Abyssinia and Travels into the interior of that country, executed under the orders of the British Government in 1809-1810*. London, 1814, pag. 101.

s'étend depuis la colonie du Cap jusqu'au 17° degré de latitude sud, nous est à peine connue, et la Guinée, du cap *Negro* au golfe de *Biafra*, n'a pas encore été suffisamment décrite; tout ce que nous en savons est tiré des relations incomplètes des anciens voyageurs et des récits fort incertains des missionnaires et des marchands d'esclaves[1]. Ce pays, si abondant en mines d'or, d'argent, de cuivre, etc. si remarquable par les monts calcinés, les monts de salpêtre et les monts de cristal qui le bordent au nord-est, par ses lacs immenses et ses merveilleuses cataractes, devait éveiller la curiosité des voyageurs, empressés de découvrir ce passage si désiré à travers l'Afrique; mais les obstacles se multiplient au fur et à mesure que l'on s'avance plus avant dans ces contrées, et l'expédition entreprise par le capitaine Tuckey, en 1816, expédition qui eut une fin si inattendue et si malheureuse[2], est bien de nature à décourager les plus audacieux.

IV. C'est donc par le versant septentrional qu'il faudrait attaquer le plateau de l'Afrique supérieure; mais là de nouveaux dangers, de nouvelles difficultés se présentent. La Nigritie ou le Soudan, qui forme au-dessous des monts de la Lune, une vaste zone de près de mille lieues d'étendue, du 10° degré long. O. au 30° long. E. est d'un accès difficile.—Au nord,

[1] Ritter, tom. I, pag. 536.

[2] *Narrative of an expedition to explore the river Zaire usually Called the Congo, in South Africa*, in 1816, under the direction of

le désert de Sahara le sépare des régions de l'Atlas et de nos possessions d'Afrique, et c'est à peine si quelques caravanes, parties de Tanger ou du Fezzan, osent s'aventurer dans ces plaines de sable qui recouvrent, des bords du Nil à l'Océan, une surface évaluée à 200,000 lieues carrées, c'est-à-dire à plus de la moitié de l'Europe, ou au double de la Méditerranée [1]. Cette mer, *plus perfide que l'Océan*, qui tend toujours à s'accroître, offre un assez grand nombre d'oasis dans sa partie orientale; mais à l'Ouest, elles ont presque entièrement disparu; les sables mouvants s'amoncellent de plus en plus vers l'Océan, et si, du côté de l'Égypte et du Fezzan, on trouve encore des sources à huit ou dix pieds du sol, sur la route de Sedjelmesse à Tombouctou on tire l'eau à grand'-peine de puits très-profonds. Ces terribles tourbillons qui menacent les voyageurs, ces ouragans qui détruisent les oasis et tarissent les sources, effrayent l'imagination. Les écrits des Arabes sont remplis de traditions de ce genre dont on a combattu l'authenticité, mais les récits nombreux de Léon l'Africain sur les caravanes mortes de soif, le fatal accident qui, en 1805, coûta la vie à plus de deux mille personnes, non loin de Taffilelt, ne peuvent être contestés, et

cap. J. K. Tuckey, to which is added the journal of professor Smith, etc. published by permission of the lords commissioners of the admiralty, London, 1818, in-4°. L'expédition se composait de cinquante-six personnes: quatre seulement purent regagner le vaisseau qui les avait transportées, et le capitaine Tuckey lui-même expira avant d'avoir pu achever son journal.

[1] Ritter, tom. III, pag. 343.

les os blanchis qu'on rencontre le long des routes tracées par les pèlerins[1] témoignent assez hautement des périls du désert. Les hordes errantes qui habitent au milieu de ces solitudes, émigrant sans cesse d'une oasis dans une autre et vivant de brigandages, se confondent, à l'est, avec les Tibbos, à l'ouest avec les tribus Berbères, au nord avec les Arabes; elles interceptent les communications et défendent l'entrée du Soudan septentrional. — A l'ouest, cette vaste contrée, qui ne compte pas moins de dix royaumes, confine à la Sénégambie, où les Européens ont fondé de riches comptoirs. C'est par là qu'on devait chercher à pénétrer dans l'intérieur de la Nigritie, pour franchir ensuite les montagnes de la Lune. — Mungo-Park, choisi par la Société d'Afrique de Londres, en remplacement de Houghton, mort victime de son zèle quelques années auparavant, remonte la Gambie en 1795, traverse le pays des Mandingos, qui portent toujours sur eux une petite balance pour peser la poudre d'or, monnaie courante de l'Afrique, et parvient, sur les rives du Niger ou *Joliba*, près de *Sego*, capitale du Bambara[2]. En 1805, l'héroïque voyageur recommence la même excursion, et surmonte tous les obstacles qui semblent naître sous ses pas. En sortant de *Fankia*, il at-

[1] Voyez C. A. Walckenaër, *Recherches géographiques sur l'intérieur de l'Afrique septentrionale*, etc. Paris, 1821, avec une carte; Cooley, *Negroland of the Arabs*, 1841; Al-Bekri, d'après M. Quatremère, *Not. et Extr. des manuscrits*, etc. tom. XII; Al-Makkari, tr. de Gayangos, tom. I, pag. 324, etc. et Ritter, tom. III, pag. 259-357.

[2] Ritter, tom. I, pag. 519, d'après Mungo-Park.

teint les montagnes Rocheuses et admire une contrée d'un aspect pittoresque, indescriptible et grandiose; mais, à l'est du Ba-fing, la route devient rude et escarpée. Il existe çà et là de grands monceaux de pierres, élevés par les passants sur les cadavres de ceux qui ont été assassinés dans ces lieux sauvages, et comparables aux *cairns* de l'Écosse[1]. On n'aperçoit plus de sentiers frayés; la caravane est forcée de se disperser; les bêtes de somme, les soldats, les malades s'égarent et périssent dans ces solitudes. Le guide de Mungo-Park est lui-même saisi, au passage du fleuve *Wonda*, par un crocodile, et, après une lutte terrible et sanglante, déjà à moitié englouti dans la gueule du monstre, il réussit à lui crever les yeux avec ses doigts et n'échappe que par une sorte de miracle à son ennemi[2]. Lorsque l'intrépide Écossais touche enfin aux rives du Niger, qu'il a vues dans son précédent voyage, il n'a conservé que cinq de ses compagnons. Rien ne l'arrête; il s'embarque sur le fleuve, qu'il compte descendre jusqu'à son embouchure; mais, attaqué bientôt par les naturels, il est réduit à chercher la mort au fond des eaux.

Les voyages de Caillié qui, le premier, a visité Tombouctou[3], de Clapperton et Denham, qui ont

[1] Mungo-Park. *Voyages dans les contrées intérieures de l'Afrique faits en* 1795, 1796 *et* 1797. Londres, 1799, in-4°.

[2] *The journal of a mission in the interior of Africa in the year 1805, by Mungo Park, together with others documents, etc. with an account of the life of Mungo Park*. London, 1815.

[3] Caillié, *Voyage à Tombouctou*. — Voyez *Notice historique sur la*

porté leurs pas, en 1823 et 1824, dans le Soudan occidental, et qui ont résidé à Sackatou[1], ceux de Mollien et des frères Lander[2] qui, en 1830, déterminèrent exactement le cours et l'embouchure du Niger, ont complété les découvertes de Mungo-Park; mais ces voyages, en rapprochant les Européens du plateau supérieur de l'Afrique dans sa partie nord-ouest, ne l'ont point encore ouvert à leurs investigations. On sait seulement que la chaîne des montagnes de la Lune est séparée, par le Niger, des montagnes de Kong, au point où l'Afrique va s'élargissant. Nous n'avons donc de ce côté aucun moyen d'exploration directe, et la relation de Bowdich, qui, en 1819, visita les contrées du fleuve Gabon[3], prouve que les rapports des marchands

vie et les ouvrages de René Caillié, par M. Jomard. Paris, 1839, et *Remarques et recherches géographiques sur ce voyage*, par le même. 1830.

[1] La relation des deux voyages de Clapperton a été imprimée à Londres en 1826 et 1829, et traduite en français par Eyriès et Larenaudière. Caillié a pu revoir son pays; mais les autres Européens qui se sont aventurés dans le Soudan, Mungo-Park, Horneman, Browne, Bowdich, Beaufort, Laing, Davidson, ont payé de leur vie leur courageuse entreprise. C'est le voyageur arabe Ebn-Batoutah, dont la relation jette le plus de lumières sur cette partie si intéressante de l'Afrique. (Voyez Mohammedis-Ebn-Batuta, *Iter Africanum* comment. acad. J. G. L. Kosegarten. Jenæ, 1818, in-4°.)

[2] Mollien, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique, aux sources du Sénégal et de la Gambie*, fait en 1818, Paris, 1820; et *Journal de Lander*, 1830.

[3] Bowdich, *Mission from cape Coast-Castle to Ashantee, with a statistical account of that Kingdom and geographical notices of other parts of the interior of Africa*. Lond. 1819, in-4°. — Voyez aussi Meredith, member of the counseil and governor of Winnebah fort.

d'esclaves, auxquels il est bien difficile d'ajouter toujours foi, ont seuls, jusqu'ici répandu quelque jour sur les abords de l'Afrique centrale. M. Raffenel, qui se dispose à passer du Sénégal dans la Nigritie, sera-t-il plus heureux que ses devanciers? Nous le désirons ardemment; mais on ne peut, d'après ce qui précède, fonder un grand espoir sur les tentatives faites pour atteindre le plateau par le nord-ouest, et la suppression de la traite, si activement poursuivie par l'Angleterre et par les principales puissances de l'Europe, en modifiant profondément le commerce de l'Afrique occidentale, nous fermera plus que jamais l'accès de l'intérieur du pays.

V. Il reste le côté oriental de la Nigritie ou du Soudan, par lequel on pourra bientôt s'avancer jusqu'au versant nord-est du plateau. Déjà, en remontant le cours du Nil, des voyageurs ont franchi les frontières de l'Abyssinie, décrit les royaumes de Tigré, d'Ambara, de Choa, et signalé les envahissements successifs des hordes de *Galla*, qui, semblables aux barbares du nord de l'Europe au IV^e^ siècle de notre ère, abandonnent peu à peu leurs inaccessibles retraites[1]. Il est impossible, à la vérité, de songer à entretenir des relations de commerce avec ces peuples rudes et sanguinaires; mais, en laissant le

An account of the gold coast of Africa, with a brief history of the African Company. London, 1812, in-8°.

[1] Voyez, en particulier, Browne, *Travels in Africa, Egypt and Syria, from 1790 to 1798*; London, in-4°; Bruce, *Travels to discover*

Nil à gauche, on est dans le Soudan oriental; le Sennaar ou Sennâr, سنار, le Kordofan ou Kordofal, كردفال, et le Darfour, دارفور, vont se soumettre à l'autorité prépondérante du pacha d'Égypte, et l'on ne sera plus séparé des monts *Al-Kamar* et de la partie centrale du plateau supérieur de l'Afrique (distants de plus de 900 lieues du cap de Bonne-Espérance) que par le pays de *Donga* et des *Chillouks*, شلوك; c'est là certainement que se trouve la clef de ces vastes régions demeurées jusqu'à présent inconnues.

VI. On avait pensé, d'après les récits de Browne[1], que le Darfour, دارفور, formait une oasis du grand océan de sable et que ce n'était qu'une station de caravanes; les nouveaux renseignements, recueillis et publiés par M. Jomard, changent complétement l'idée que l'on s'était faite de cette contrée.

Pour traverser le Darfour dans toute sa longueur, c'est-à-dire du nord au sud, il faut quarante-neuf à cinquante journées de marche; sa largeur de l'est à l'ouest est de quinze journées jusqu'à la partie déserte, sans parler du territoire cultivé par de nombreuses tribus arabes du côté du Kordofan.

La capitale est aujourd'hui Tendelty, تندلتى; elle a remplacé depuis un demi-siècle environ la

the source of Nile, Edinburg, 1805; Burckhardt, *Travels in Nubia*, Lond. 1819, et la Relation toute récente de M. Rochet d'Héricourt.

[1] Browne, *Travels*, etc. *loc. cit.*

ville de Kôbeyh, كوبيه, marquée sur les cartes par 14° 11' lat. N. et 25° 48' long. E. Ce pays est riche et peuplé; on estime à quatre millions le nombre de ses habitants. Le sultan du Darfour peut lever une armée de cinquante à soixante mille hommes; sous sa direction, les marchands entreprennent régulièrement chaque année leurs chasses aux esclaves dans le Donga et vers le berceau du *Bahr-el-Abiad* ou Nil blanc. Le départ de la caravane pour le Caire est le plus grave événement de l'année et sert à déterminer le calendrier forien; elle se compose, en général, de deux mille chameaux et de mille esclaves; l'ivoire, la gomme, le tamarin, le natron, les plumes d'autruche sont les principaux objets de commerce. Dans les temps de paix et de calme on voit quelquefois sortir du Darfour deux caravanes de cinq à six milles chameaux et de presque autant d'esclaves; et lorsque les communications ont été longtemps interrompues, la caravane, semblable à une puissante armée, compte, dit-on, jusqu'à soixante et douze mille esclaves et quinze mille chameaux chargés[1].

Une circonstance très-favorable s'offre en ce moment pour le pacha d'Égypte, Mohammed-Ali, d'étendre son influence politique sur le Darfour. On sait que, maître du Sennaar, il a déjà fait occuper le Kordofan par son fils Ismayl-Pacha; un prince forien, Abou-Madian, frère du dernier sultan Mohammed-Fadhl, s'est mis sous la protection du vice-roi

[1] Voyez, sur la correspondance de Napoléon avec le sultan du Darfour, en 1799, l'Introduction de M. Jomard, pag. 1.

d'Alexandrie, et une expédition se prépare pour lui donner la couronne placée actuellement sur la tête de son neveu Hussein. Si, comme tout semble le faire présager, l'entreprise réussit, Mohammed-Ali trouvera dans le nouveau roi un allié, et l'on pourrait même dire un vassal fidèle, et il lui sera facile de renouveler, avec la certitude du succès, les efforts déjà faits à trois reprises différentes pour découvrir les sources du *Bahr-el-Abiad* ou du Nil blanc, problème que les plus grands hommes de l'antiquité ont vainement poursuivi. « Alors on connaîtra tout ce côté du bassin du Nil et du Soudan oriental, sur lequel un voile épais n'a cessé de régner, et le maître actuel de l'Égypte aura eu la gloire d'ouvrir à l'Europe les portes de l'Afrique centrale et de la livrer à l'observation; la science lui devra bientôt peut-être de pouvoir l'étudier tout entière sous les rapports physiques et géographiques et sous les rapports divers de l'ethnographie et de l'ethnologie.[1] »

VII. Le Voyage au Darfour dont le titre figure en tête de cet article, a pour auteur le scheikh Mohammed-al-Tounsy ou le Tunisien, qui est resté près de huit ans auprès du sultan Mohammed-Fadhl et qui exerce aujourd'hui les fonctions de réviseur et de correcteur à l'école de médecine du Caire; c'est un livre rempli de faits curieux, dont la lecture a souvent l'attrait du roman, et qui nous peint des mœurs tellement extraordinaires qu'on a peine à se détacher de ce singulier tableau.

[1] M. Jomard, Introd. déjà citée, pag. LXIII et suiv.

Le scheikh Mohammed, après avoir exposé dans une introduction les événements qui ont précédé et suivi son arrivée au Darfour, trace les divisions géographiques de son pays d'adoption; puis il passe en revue les coutumes de ce royaume, les prérogatives du souverain, les dignités et les emplois, les assemblées publiques et particulières, tout ce qui concerne, en un mot, les différentes classes de la société.

Les demeures des Foriens, leurs vêtements, leurs parures sont l'objet de descriptions détaillées; mais ce sont les relations privées, les cérémonies du mariage, l'influence des femmes dans les affaires, qui donnent lieu aux récits les plus animés et souvent les plus bizarres. L'auteur raconte ce qu'il a observé, et c'est un homme de l'Orient qui parle; en nous transmettant ses impressions, il ne peut avoir ni la même manière de voir sur une foule de sujets, ni les mêmes idées que nous, sur les hommes et les choses. Son livre, toutefois, ne doit pas être regardé comme une œuvre d'imagination; les chapitres qui traitent, par exemple, des monnaies et des matières d'échange en usage au Darfour, et des productions du pays, fournissent des documents très-utiles, et s'il y a dans le courant de l'ouvrage et surtout vers la fin des marques de cette crédulité qui tient aux idées religieuses des musulmans sur la divination et sur certains faits magiques et miraculeux, il faut se rappeler que les sectateurs de Mahomet trouvent tout simple que la puissance divine, étant sans limite, suspende, quand il lui plaît, les lois qu'elle-même a posées.

La traduction, faite par M. le docteur Perron, est rapide et correctement écrite; n'ayant point le texte à notre disposition, nous ne pouvons juger du degré de fidélité de la version française; mais les considérations que M. Perron a réunies dans son avant-propos[1], montrent avec quel soin il s'est attaché à ne reproduire que des faits avérés et des observations exactes. Les notes et éclaircissements que ce savant a joints à son travail, annoncent les connaissances les plus variées; j'avouerai, cependant, que je ne suis point du tout de son avis, lorsqu'il soutient[2] que, dès le IXe siècle, *les sciences arabes avaient déjà incliné vers leur décadence;* jamais ce qu'on appelle *la science arabe,* n'a jeté plus d'éclat que vers la fin du Xe siècle, où les mathématiques et l'astronomie faisaient, à Bagdad et au Caire, des découvertes d'une grande valeur[3].

Nous devons savoir un gré infini à M. Perron des sages conseils qu'il donne aux voyageurs disposés à entreprendre quelque course nouvelle dans le Soudan[4]. Si les précautions qu'il indique avaient été signalées, il y a cinquante ans, avec autant de précision et de prudence, l'Europe n'aurait pas, sans doute, à déplorer les glorieuses infortunes dont nous avons réveillé le souvenir.

[1] *Voyage au Darfour, etc.,* pag. LXXXVI.
[2] *Id.* pag. 430.
[3] Voyez, à ce sujet, nos matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux. Paris, 1845, tom. I, *passim.*
[4] Pag. LXXXIV et suiv.

L'appendice qui complète l'ouvrage, la notice historique sur le sultan Abou-Madian, les cartes du Darfour dressées pour l'intelligence des itinéraires, les planches qui servent à l'explication des usages des Foriens, de leurs chants populaires, etc. ajoutent encore à l'intérêt de cette publication, qui ne peut manquer, dans les circonstances actuelles, d'obtenir un succès mérité.

VIII. Nous avons à parler maintenant du travail de M. Jomard, qui s'est chargé, avec un zèle et un désintéressement bien rares, de faire imprimer à Paris, sous ses yeux, le Voyage au Darfour, et qui l'a enrichi d'une préface où il constate sur plusieurs points importants le progrès des études géographiques.

Après avoir résumé tout ce que les voyageurs nous ont appris du Soudan oriental, le savant académicien suit dans ses pérégrinations le cheikh Mohammed-el-Tounsy et apprécie très-nettement ses diverses assertions sur le climat, les animaux, les productions du Darfour, sur la population, sur les mœurs des habitants, etc.

Dans une digression curieuse, il est question d'un animal unicorne, autre que le Rhinocéros, dont l'existence, au milieu des forêts du Borgou, ne saurait être contestée, et qui pourrait bien être la licorne de la fable. Déjà le docteur Ruppell, étant au Kordofan, avait entendu dire que la corne était directement implantée sur le front, et, selon M. Fresnel, cette corne serait mobile, susceptible

de s'incliner et de se redresser pour devenir une arme de défense terrible; malheureusement, ce ne sont que des conjectures et tant qu'on ne pourra pas produire une véritable tête de licorne, il sera seulement permis d'espérer, avec le baron de Zach et les docteurs Sparmann et Pallas, qu'on finira par trouver ce *monoceros* ou *l'aboukarn*[1] des Arabes dans quelque coin reculé de l'Afrique.

M. Jomard examine avec une attention particulière les divers cours d'eaux du Darfour, qu'il rattache au bassin du Nil[2], et nous montre les concordances qui subsistent entre les relations les plus modernes, et les descriptions des Arabes et de Ptolémée; il lui paraît incontestable que le *Bahr-el-Abiad* (Nil blanc) se grossit, du côté occidental, d'affluents considérables, et qu'ainsi sa principale source doit être cherchée entre le sud et l'ouest du point où s'est arrêtée l'expédition égyptienne de 1842[3].

Un autre ordre de faits appelle la réflexion; c'est d'abord la distinction qu'il est nécessaire d'admettre entre les différentes races noires du Soudan. Il est évident que les naturels du Darfour ne peuvent être confondus avec les nègres de l'intérieur de l'Afrique; il suffit de voir le portrait du sultan Abou-Madian, placé en tête du livre de M. Perron, pour s'assurer que le type forien s'éloigne absolument du type nègre, ce qui s'explique, à certains égards, par les

[1] *Qui a une corne.*
[2] Préface, pag. xxxiii.
[3] *Ibid.* pag. xxxvi.

alliances des habitants du Soudan oriental avec les Arabes, leurs conquérants.

On rencontre aussi, dans la partie occidentale du Darfour, des Foullahs (Foullans فلان) ou Fellâtas (فلاتا ou فلاتة), qui se servent de la sorcellerie pour accroître de plus en plus leur influence morale, religieuse et même politique. Cette race, selon MM. d'Eichthal et Hodgson, ne serait pas originaire de l'Afrique et tiendrait le milieu entre les nègres et les Berbers, les Libyens et les Éthiopiens des Grecs, ou plutôt entre les nègres et les blancs; mais cette hypothèse s'accorde mal avec l'opinion qui les fait descendre d'un haut pays de montagnes, leur commune patrie. Il faudrait supposer que ce ne n'était point là leur séjour primitif; que, repoussés antérieurement du pays des Garamantes ou de la Gétulie, ils auraient reçu dans les montagnes un accueil hospitalier, et qu'ils s'y seraient ensuite établis [1]. Toujours est-il qu'à présent ils forment le peuple le plus nombreux de l'Afrique centrale; ils ont conquis une grande partie du Soudan sous les ordres de leur chef Danfodio [2], appelé le Bonaparte africain, et leurs tribus sont répandues de tous côtés, dans la Nigritie, jusqu'au Kordofan même.

La relation du scheikh Mohammed-al-Tounsy, si riche en documents de toute espèce, présente toutefois une lacune; on n'y découvre aucune notion

[1] Ritter, tom. II, pag. 123 et suiv.
[2] Mort en 1816.

sur l'idiome forien, et M. Jomard a été obligé de suppléer cette omission, en publiant le recueil des mots qu'a rassemblés M. Kœnig dans son voyage au Kordofan, et en y réunissant tous ceux qu'il a su tirer de l'ouvrage du scheikh Mohammed ou d'un travail commencé depuis longtemps sur les vocabulaires de l'Afrique nord-est.

La langue parlée au Darfour est mêlée de termes empruntés à l'arabe; elle est tout à fait distincte du dialecte usité dans le Dâr Rounga, pays assez voisin, situé, selon M. Pallme[1], sur le Nil blanc. Ce contraste n'est plus une singularité depuis qu'on en a vu de si remarquables exemples dans l'ancien et le nouveau continent. Le tableau comparatif dressé par M. Jomard est très-curieux, et l'on ne peut regretter qu'une chose, c'est qu'on n'y ait pas joint les caractères originaux.

Si nous en croyons le scheikh Mohammed-al-Tounsy, dix contrées principales constituent le Soudan (سودان) : A l'orient : le Sennaar (Sennâr سنّار), le Kordofan (ou Kordofal كردفال), le Dar-four (دارفور), le Ouadây (ودای ou وادای) ; au centre : le Baguirmeh (باقرمه), le Barnau ou Bornou, (برنو), l'Adiguez (أدقز) ; à l'ouest : l'Afnau (أفنو ?), le Dar-Tombouctou (دار تنبكتو), le Dar-Mellâ (دار ملّا). Notre voyageur n'a pas seulement visité le Darfour; il a longtemps séjourné dans le Ouaday ou Borgou. Ce pays, non moins intéressant peut-être que le Darfour, a été, de

[1] *Travels in Kordofan*, by Ignatius Pallme. London, 1844.

sa part, l'objet d'observations nombreuses; il les a rédigées et les a fait suivre d'un parallèle entre les deux royaumes. Ce travail a été également traduit par M. Perron, et M. Jomard nous apprend qu'il paraîtra bientôt, si le premier reçoit du public un accueil favorable. Nous appelons de tous nos vœux cette publication. Lorsqu'on pense que l'illustre académicien, au milieu de ses occupations multipliées et de l'impression de son grand ouvrage sur les Monuments de la géographie, trouve encore le temps de diriger des éditions de livres aussi précieux que celui dont nous venons de faire une analyse, malheureusement bien imparfaite, on ne peut s'empêcher d'admirer cette louable activité, mise ainsi au service de la science et de la signaler à la reconnaissance des hommes éclairés.

SÉDILLOT.

LISTE

Des pays qui relevaient de l'empire javanais de Madjapahit à l'époque de sa destruction en 1475; par M. Ed. Dulaurier.

Parmi les manuscrits qui composent les collections malaye et javanaise, que le savant auteur de l'Histoire de Java, Raffles, avait rassemblées et qu'il a données à la Société royale asiatique de Londres, il en est un qui, sous le titre de حکايت راج ٢ ڤاسی, « Récit des rois de Pasey[1], » contient les annales des souverains de ce royaume à partir du règne des deux premiers d'entre eux qui embrassèrent l'islamisme[2]. C'étaient deux frères, dont l'aîné prit le nom de Radja Ahmed راج احمد, et le second, celui de Radja Mohammed راج محمد[3].

A la suite de ce manuscrit, se trouve une liste

[1] Ms. n° 67 de la collection malaye de Raffles. (Cf. mon Catalogue des manuscrits malays de la Société royale asiatique de Londres; *Journal asiatique*, cahier de juillet 1840.)

[2] Voir, pour la date présumée de cette conversion, ce qui est dit au numéro 1 de notre liste.

[3] Voici les premières lignes de l'histoire des rois de Pasey dans le manuscrit précité n° 67 :

القصة ڤري منچتاکن چريترا راج يڠ ڤرتام ماسوق اݢام
اسلام اين ڤاسی مک اد دچريتراکن اوله اورڠ يڠ امڤوڽ
چريترا اين نکری يڠ دباوه اڠين اين ڤاسی يڠ ڤرتام ممباوا
ايمان اکن الله دان اکن رسول الله اد راج دوا برسودار
سورڠ نماڽ راج احمد دان سورڠ نماڽ راج محمد اداڤون يڠ

des pays qui relevaient de l'empire javanais de Madjapahit[1], à l'époque où cet état succomba sous les

توه راج احمد مك بكند كدوا برسودار ايت هندق* بربوت نكري دسمرلڠ

« *Des rois qui embrassèrent les premiers la religion musulmane à Pasey.* L'auteur de la présente histoire, qui est celle de l'un des pays situés au-dessous du vent*, Pasey, rapporte que les premiers qui se convertirent à la croyance en Dieu et à l'envoyé de Dieu (Mahomet) étaient deux rois, *frères*, dont l'un se nommait Ahmed et l'autre Mohammed. L'aîné était Ahmed. Or, ces deux princes désirèrent bâtir une ville à Samarlang**. »

[1] L'auteur du سلسله راج٢ دتانه جاو (*Chaîne des rois de la contrée de Java*, en deux vol. in fol. mss. n[os] 24 et 25 de la collec. malaye de Raffles) explique ainsi (tom. I, fol. v. 29) l'étymologie du nom de Madjapahit :

Cependant Raden Sousourouh (Pendon Sousourouh, le premier des souverains de Madjapahit, d'après M. Winter. Voir ci-dessous page 549), s'étant incliné et ayant pris congé, se mit en marche en se dirigeant droit vers l'orient. Au bout de quelque temps, il arriva dans une vaste plaine où croissait l'arbre [de l'espèce nommée] Madja, qui était chargé de fruits. Il dit à Key Wiroun : Quel est cet arbre, qui est ainsi couvert de fruits ? Je veux en cueillir. — C'est l'arbre Madja, répondit celui-ci ; et, ayant pris de ses fruits, il les présenta à Raden Sousourouh, qui, les ayant ouverts, y goûta, et les trouva d'un goût amer. O vieillard, dit Raden Sousourouh, comme ces fruits sont amers au goût ! — C'est ainsi que sont les fruits du Madja [répondit ce dernier]. Raden Sousourouh reprit : A qui appartient cette plaine, et quel nom porte-t-elle ? — C'est ici, répondit Key Wiroun, que fut la ville d'Astina, fondée par les Pandawas. C'est pour cela, mon enfant, qu'elle fut jadis le théâtre des combats du Brata Youda. Aujourd'hui elle dépend (du royaume) de Padjadjaran. — Puisqu'il en est ainsi, dit Raden Sousourouh, je veux m'établir ici, et j'appellerai ce lieu Madjapahit. Après quoi il y fit des plantations, et, de ses propres mains, il laboura la terre, la fouit et la bêcha. Voilà ce que fit Raden Sousourouh.

سنله اين مك رادين سوروه فون مجهبه لالو قامت برجالن

* Les pays au S. E. de la péninsule de Malaca. Voir, pour l'explication de cette expression géographique, mon mémoire sur la chronique du royaume d'Atcheh, *Journal asiatique*, cahier de juillet 1839.

** Samarlang, point de la côte N. E. de Sumatra entre Pédir et Pa-

attaques successives des sectateurs de l'islamisme, introduit dans la partie orientale de l'île de Java vers la fin du XIII[e] siècle de notre ère [1].

La date de la fondation de Madjapahit est fixée par Raffles, d'après un savant javanais consulté par lui et nommé Kiai Adipati Adi Manggolo, ancien régent du district de Dĕmak, à l'an ١٢٢١ de l'ère javanaise

ملوجو كوربن بر حتى براق لمان برجالن ايت ملك برتموله
سوات قادغ لوس قادغ ايت ملك اد سوات قوهن مانج دان
بواهن ملك رادين سوروو قون برمان قوهن اقاكه اين قامن
ملك بابق قول بواهن امبلكيله اكو ملك كات كي وبرون قوهن
مانج اين لالو دامبلن بواهن لالو دانجفكن كفد رادين سوروو
سلله دفجهن لالو دماكن ملكا درسان قاهيت ملك رادين
سوروو قون بركات قاهن بواه اين قاهيت رسان ملك كي وبرون
ايتوله بواه مانج ملك كات رادين سوروو سيافكه يغ امڠون
قادغ اين ڤهدان اقاكه نمان تمفت اين ملك كات كي وبرون
ادقون دهولو كلاون تكري استينا نمان دان اياله يغ قربوات
اوله قندارا سبب ايتوله اد كانق قراغ بوات بودا دهولو كلاون
ڤهدان سكارغ اين مڤكن كفجارن تمفت اين سلله ايت ملك
كات رادين سوروو حكالو بكيتو اكو هندق بردودق اد دسيني
دان كونماي مانج قاهيت تمفت اين برمول رادين سوروو
قون برتمام تتابله دسيتو دان ملوكو سنديري دان مڠكارو
مانجول سنديري دفكيله فكرجان رادين سوروو ايت

[1] Raffles, *History of Java*, tom. II, pag. 113.

wy. C'est Samarlanga des cartes de Marsden et de M. Berghaus, où ce mot est écrit fautivement *Samalanga*.

(1296 de J. C.). Mais, dans un travail récent, où se trouve discutée l'autorité des trois canons chronologiques insérés par Raffles dans son Histoire de Java, et dont le premier place la fondation de Madjapahit à l'an 1158 (1233 de J. C.), le second à l'an 1221 (1296 de J. C.), et le troisième à l'an 1301 (1376 de J. C.), M. le baron de Walckenaër, s'appuyant sur des synchronismes probables, a émis l'opinion que le premier de ces calculs est celui qui est préférable[1].

C'est le dernier, celui de 1301, qui paraît être adopté aujourd'hui le plus généralement par les Javanais, car il se rencontre dans les chroniques compilées récemment par M. Winter et dont un extrait a paru dans ses *Javaansche Zamenspraken*[2].

La plupart des historiens javanais sont d'accord pour fixer la date de la chute de Madjapahit à l'an 1400 (1475 de J. C.); c'est celle que nous fournit la chronique intitulée سلسله راج ٢ دتانه جاوا, *Chaîne des Rois de la contrée de Java*[3].

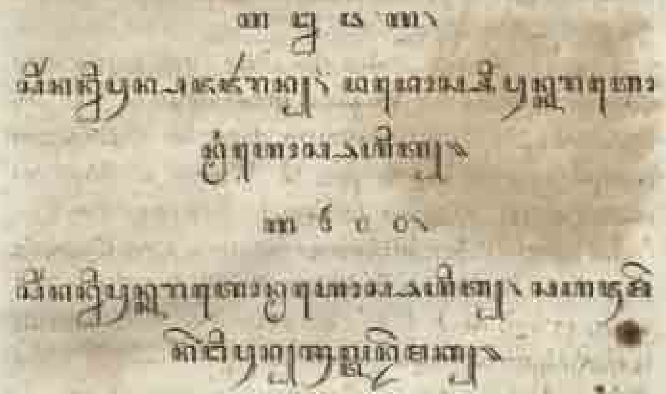
Voici ce que dit l'auteur de cet ouvrage : مك هيلغله كراجان مجاقاهيت اداڤون كفد بيلاغن تاهن قد كتيك ايت سريب امڤت راتس تاهن اينوله بيلاغني « Le royaume de Madjapahit fut détruit dans l'année mil quatre cent. Tel est le compte [des années]. »

[1] Mémoire sur la chronologie javanaise et sur l'époque de la fondation de Madjapahit, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres, tom. XV, 1re partie.

[2] Ouvrage publié par M. T. Roorda, à Amsterdam, in-8°, 1845.

[3] Tom. I, fol. 13 r.

Une table chronologique, écrite en javanais et rapportée par M. Roorda van Eysinga, dans le second volume de son Manuel de géographie et d'histoire des Indes néerlandaises[1], assigne à la chute de Madjapahit la même date que Raffles et l'auteur de la Chaîne des rois de Java, l'an 1400. Cette table porte la fondation de cet empire à l'année 1281 (1356 de J. C.):



1281. Destruction du royaume de Padjadjâran. Établissement du royaume de Mahospahit.

1400. Chute du royaume de Mahospahit. Administration du sultan de Dĕmak.

Suivant les chroniques javanaises auxquelles a eu

[1] *Handboek der land-, en volkenkunde, geschied-, taal-, aardrijks-, en staatkunde van Nederlandsche Indië*, 3 vol. in-8°. Amsterdam, chez L. van Bakkenes, 1841-42. — Cf. Fr. Valentijn, *Beschrijving van groot Djava ofte Java major, tweede Boek, tweede Hoofdstuk*, dans le II[e] vol. de son ouvrage intitulé: *Oud en nieuw oost Indiën*, 5 vol. in-fol. Dordrecht et Amsterdam, 1724 et 26.

recours M. Winter, le royaume de Madjapahit eut, à partir de 1301 (1376 de J. C.) jusqu'à sa chute, en 1303 (1378 de J. C.)[1], sept souverains, qui sont :

Prabou Sousourouh (ꦥꦿꦧꦸꦱꦸꦱꦸꦫꦸꦃ)

Sri Hanom (ꦱꦿꦶꦲꦤꦺꦴꦩ꧀)

Sri Hadanningkoung (ꦱꦿꦶꦲꦢꦤꦶꦁꦏꦸꦁ)

Sri Hayam wourouk (ꦱꦿꦶꦲꦪꦩ꧀ꦮꦸꦫꦸꦏ꧀)

Lèmbou hamisanni (ꦭꦼꦩ꧀ꦧꦸꦲꦩꦶꦱꦤꦶ)

Sri Tandjong (ꦱꦿꦶꦠꦚ꧀ꦗꦸꦁ)

Browidjoyo (ꦧꦿꦮꦶꦗꦪ)

La destruction du royaume de Madjapahit signala à Java le triomphe des croyances musulmanes sur

[1] Cet espace de temps paraîtrait insuffisant pour expliquer le développement qu'avait pris le royaume de Madjapahit, si l'on ne se rappelait que l'érection de ce royaume ne fut, à proprement parler, que la translation de la capitale plus ancienne nommée Padjajaran à Madjapahit, comme Padjajaran avait remplacé précédemment Giling Wesi, Astina, Mendang Kamoulan, Djanggolo, Kouripan. Au milieu de ces déplacements, le pouvoir politique, ainsi que la puissance et la splendeur de l'empire javanais se transmit tout entier d'une métropole à l'autre, sans qu'il y eût interruption dans ces vicissitudes et ces progrès.

La Relation des voyages des Arabes et des Persans dans l'Inde et à la Chine au IX[e] siècle de notre ère, traduite de l'arabe par l'abbé Renaudot, et publiée, il y a quelques mois, par M. Reinaud, avec une nouvelle traduction, une introduction remarquable et des notes

les institutions indiennes qui avaient gouverné cette île depuis les premiers siècles de notre ère[1]. Dĕmak, la nouvelle capitale, fut fondée par les Javanais convertis à l'islamisme, dans une pensée d'opposition religieuse aux anciennes doctrines, dont Madjapahit avait été jusqu'alors le centre glorieux, et le premier souverain de Dĕmak, Raden[2] Patah  surnommé Panambahan[3] Djim-

très-curieuses, nous montre le haut degré de prospérité auquel était parvenu à cette époque l'empire javanais, dont les souverains paraissent avoir été alors maîtres de la partie méridionale de la côte de Coromandel. (Voyez l'ouvrage de M. Reinaud, Discours prélim. p. LXXIII à LXXXV, et Relat. texte arabe, tom. II, pag. 18, 89 et suiv. Trad. tom. I, pag. 17, 95 et suiv.)

[1] Lorsqu'Ibn-Bathoutha visita Java, مل جاوة, dans le milieu du XIVe siècle de notre ère, le souverain de cette île, sans doute le roi de Madjapahit, qui en était sinon le souverain absolu, du moins le plus puissant, était infidèle, c'est-à-dire professait les croyances religieuses de l'Inde. سلطان مل جاوة وهو كافر, dit Ibn-Bathoutha, ms. de la Biblioth. royale, suppl. ar. n° 667, 2e partie; fol. 82 v. Il ajoute : مل جاوة بضم الميم وهي بلاد الكفار. *Ib.* fol. 82 r. Cf. *Travels of Ibn-Batuta*, translated by the Rev. Samuel Lee, chap. XXII, pag. 20 et 205. Ce qui me ferait croire, au surplus, que c'est le roi de Madjapahit dont il est question dans le voyageur arabe, c'est que le mahométisme avait été déjà introduit et était professé dans la partie occidentale et centrale de Java à l'époque où Ibn-Bathoutha parcourait ces mers, vers 1345 ou 1346 de notre ère.

[2]  *Raden*, personnage de race royale ou princière.

[3]  *Panambahan*, chef, littéralement, objet de vénération, de la racine  ou  hommage, vénération, rendre hommage.

boum, adopta le titre de *sultan* en 1400 de l'ère javanaise (1475 de J. C.), ou bien, suivant les documents de M. Winter, en 1403 (1478 de J. C.).

Bien peu de temps après la destruction de Madjapahit, cette ville était déjà en ruines et déserte, comme le montre cette inscription citée par Raffles[1], et dont les mots rassemblés indiquent d'une manière symbolique la date de 1402 :



2 0 4 1

Kadèlèng sirno marnanne nagoro.

L'aspect de la ville avait tout à fait disparu.

A l'époque qui vit tomber l'antique métropole javanaise, la ville sacrée de Madjapahit, ses richesses étaient considérables, ses monuments splendides, sa cour brillante, et sa domination s'étendait au loin. Les documents communiqués à Raffles par Noto Kousoumo, le panambahan de Soumenap, qui fouilla pour lui les archives des princes indigènes et qui recueillit les matériaux de son Histoire de Java, s'accordent avec le témoignage du rédacteur de notre liste. Raffles raconte que les armes du dernier roi de Madjapahit, Ongko Widjoyo, avaient été partout victorieuses dans ces mers, sous le commandement de l'un de ses ministres, qu'il nomme Andaya Ningrat, et désigné généralement sous le

[1] *Hist. of Java*, tom. II, pag. 127.

titre de Ratou[1] Peng'ging. Celui-ci avait soumis tous les radjas des pays étrangers, au nombre desquels se trouvait celui de Macassar, celui de Goua (dans la langue de terre la plus méridionale des quatre qui forment l'île Célèbes), ceux de Banda, Sumbawa, Endé, Timor, Ternate, Soulou, Siram (Céram), Manila (Manille)[2], Bourni (Bornéo) et Palembang. Plusieurs de ces noms apparaissent dans la liste que renferme notre manuscrit précité de la collection Raffles, et en confirment l'exactitude.

Voici cette liste, avec les numéros d'ordre qu'ont reçus les divers pays dont elle contient l'énumération.

بهو اين نكرى يغ تعلق كفد راتو نكرى مجافاهيت كفد زمان تجهى, « Ceci sont les pays dépendants du Ratou du royaume de Madjapahit au temps de sa destruction. »

١. نكرى فاسى رتون احمد, « Le royaume de Pasey, dont le souverain était Ahmed. »

Ce prince est mentionné ici comme le premier des souverains de Pasey qui ait embrassé l'islamisme, et non pas sans doute comme le contemporain du renversement de l'empire de Madjapahit, vers la fin du XV[e] siècle de notre ère, fait qui est bien pos-

[1] ꦫꦠꦸ *Ratou*, roi, prince : ce titre se donne aussi aux reines et aux princesses.

[2] C'est le nom que les Espagnols donnèrent plus tard à la capitale de l'île Luçon, et qu'ils empruntèrent probablement aux îles Μανιόλαι de Ptolémée. Il paraît que les documents consultés par Raffles ne lui ont pas fourni le nom indigène.

térieur à l'introduction de la religion musulmane dans le royaume de Pasey (Pasem des écrivains portugais et espagnols), comme on peut l'induire de ce qui est rapporté au chapitre VII de l'ouvrage intitulé : تجرت ملايو (édit. de Singapore). Le chapitre XX du même ouvrage nous montre que Pasey était déjà, à la fin du XIII[e] siècle à l'époque du règne du sultan Mansour-Schah, roi de Malaca, un foyer d'études théologiques musulmanes[1].

L'état de Pasey est situé sur la côte N. E. de Sumatra, non loin de Pédir et d'Atcheh, et a été

[1] Ce même goût pour les études théologiques existait encore chez El-Melik-el-Dhaher-Djemal-Eddin, roi de la ville de Sumatra, qu'Ibn-Bathoutha visita, en se rendant en Chine. Voici ses paroles :

Le sultan de Java (*Java la Mineur de Marc Pol ou Sumatra*), Melik-el-Dhaher, l'un des princes les plus éminents et les plus généreux, professe la doctrine de Schafey ; il aime les théologiens, lesquels fréquentent sa cour pour y faire des leçons et des conférences. Il entreprend souvent la guerre sainte et des expéditions. Son humilité va si loin, qu'il se rend à pied à la prière du vendredi. Les habitants de son royaume sont schafeytes. Ils aiment la guerre sainte, où ils se rendent avec lui en volontaires. Ils dominent sur les infidèles leurs voisins, qui leur payent tribut pour en obtenir la paix. (Ms. ar. précité, n° 667, fol. 81 r.)

سلطان الجاوة وهو سلطان الملك الظاهر من فضلاء الملوك وكرماء شافعي المذهب محب في الفقهاء يحضرون مجلسه للقراءة والمذاكرة وهو كثير الجهاد والغزو متواضع ياتي الى صلاة الجمعة ماشيا على قدميه واهل بلاده شافعية محبون في الجهاد يخرجون معه تطوعا وهم غالبون على من يليهم من الكفار والكفار يعطونهم الجزية على الصلح

Ce que dit le voyageur arabe, rapproché du témoignage de l'auteur du تجرت ملايو, pourrait amener à supposer que c'est à Pasey qu'Ibn-Bathoutha s'arrêta.

pendant longtemps sous la dépendance de ce dernier royaume[1].

2. نگرى تمبالن, Tambélan[2], groupe d'îles dans le voisinage et à l'O. de Bornéo[3]. La plus à l'E. gît par 105° 14' 45" de long. E. et 1° de lat. N.[4].

3. نگرى جاج. Ce point m'est inconnu.

4. نگرى بعون. Je pense qu'il faut lire بغكاون, Bangkawan. C'est une île voisine de l'île Bang'gi, laquelle est placée au N. E. de Maloedoe Baai, qui occupe l'extrémité N. E. de Bornéo par 7° 18' lat. N. et 114° 57' 15" long. E.[5].

5. نگرى سران. C'est sans doute Céram ou Serang, chef-lieu de la résidence de Bantam, dans l'île de Java. La régence ou district de Céram, qui est partagé en trois sous-districts, Kalodran, Tchibinan et Céram, forme la partie N. de la résidence de Bantam[6]. (Voir n° 15 de notre liste.)

6. نگرى سوربى, et mieux سورباى, Sourabaya,

[1] Boorda van Eysinga, *Aardrijksbeschrijving van Nederlandsche Indie*, Breda, chez Broese, in-8°, 1838, pag. 335.

Dans les écrivains hollandais que j'ai consultés pour rédiger mon travail, les longitudes sont calculées à partir du méridien de Greenwich; je les ai ramenées au méridien de Paris, plus à l'est que celui de Greenwich de 2° 19'.

[2] La transcription en caractères romains des noms géographiques de notre liste reproduit la forme sous laquelle ces noms sont tracés dans les cartes usuelles.

[3] Boorda, *Aardrijksb.* pag. 93.

[4] *Annales maritimes*, dans Coulier, *Tables des principales positions géographiques du globe*. Paris, in-8°, 1828.

[5] *Requisite tables*, et 114° 46' 15" long. E. suivant Ducom, *Ibid.* pag. 39.

[6] Boorda, *Aardrijksb.* pag. 174.

l'une des résidences qui partagent aujourd'hui l'île de Java, sous la domination hollandaise. Elle est au N. E. et séparée par un détroit de l'île de Madura. Elle s'étend de 109° 51′ à 110° 32′ de long. E. et de 6° 44′ à 7° 43″ de lat. S. Elle a pour limites, au N. la mer de Java, à l'E. le détroit de Madura, au S. les résidences de Pasaroewang et Kediri, à l'O. celles de Rembang, et Kediri. Dans la partie méridionale de cette résidence s'élève la montagne appelée Djapan ou Ardjouna, l'une des plus hautes de l'île de Java. La population du district de Sourabaya est de 250,000 âmes [1].

7. نكرى فولو لاوة, Poulo (île) Laout; c'est la plus grande des deux îles de ce nom; elle est située près la côte S. E. de Bornéo dans le détroit de Macassar, par 4° 6′ de lat. S. et par 113° 53′ 45″ de long. E. à sa pointe méridionale [2].

8. نكرى فولو تيومن, Poulo Tioman, l'île Tioman. C'est Timiong de M. Newbold [3], et Poulo Timon de Marsden [4]. M. Berghaus a écrit ce nom correctement dans sa carte de la péninsule transgangétique [5]. L'île Tioman avoisine la côte S. E. de la presqu'île malaye. Elle est par 2° 55′ lat. N. et 101° 54′ 45″ long. E. [6]

[1] Roorda, *Aardrijksk.* pag. 268.

[2] *Ibid.* pag. 94; Ducom dans Coulier, *Tables.*

[3] *Political and Statistical accounts of the British settlements in the straits of Malacca*, tom. II, pag. 94.

[4] *Map of the Island of Sumatra*, à la fin de son Histoire de Sumatra, 3e édition.

[5] *Asia*, n° 8, *Hinterindien.*

[6] *Annales maritimes*, dans Coulier, *Tables.*

9. نڬري ڤولو تڠڬي, Poulo Ting'gi, près de la côte S. E. de la péninsule de Malaca, au S. de Poulo Tioman, par 2° 17′ de lat. N. et 101° 33′ 45″ de long. E. suivant les Annales maritimes; par 101° 46′ 45″ de long. E. suivant Purdy.

10. نڬري ڤمڠڬيلن كريمات, Karimata, groupe d'îles au S. O. de Bornéo. Elles ont donné leur nom au détroit de Karimata, qui les sépare des îles Billiton et Bangka. Elles sont entre 1° 11′ et 1° 40′ de lat. S. 107° 39′ et 110° 30′ de long. E. Le mot ڤمڠڬيلن signifie, en malay, *lieu de convocation*, et, par suite, *lieu de réunion*. C'est sans doute le point où se rassemblaient les flottes des souverains de Madjapahit. Il existe au S. E. de l'île Karimata, dans le voisinage de la côte S. O. de Bornéo, vers 2° 40′ de lat. australe, une île qui porte le nom de ڤولو كمڤل, Poulo Koumpoul ou *île du rendez-vous*. Il ne serait pas impossible que cette dénomination se rattachât aux mêmes circonstances qui ont fait donner aux îles Karimata voisines le nom de ڤمڠڬيلن كريمات. La position de Karimata, au N. de Java, entre Bornéo, à l'E. Sumatra et la péninsule malaye, à l'O. en faisait le point central des établissements coloniaux et des expéditions maritimes des princes de Madjapahit [1].

11. نڬري بليتڠ, l'île appelée Blitong ou Billi-

[1] *Description des îles Karimata*, dans un mémoire sur Bornéo, qui a pour auteur M. Georges Müller, et qui a paru dans le 3ᵉ numéro 1843, d'une revue trimestrielle consacrée à la géographie et à l'histoire des colonies néerlandaises, et publiée à Leyde par M. Blume sous le titre de *Indische bij* (l'Abeille indienne).

ton; elle s'étend de 104° 48′ à 105° 36′ de long. E. et de 2° 17′ à 2° 46′ de lat. australe. Ses limites sont, au N. la mer de Chine, à l'E. le détroit de Karimata, au S. la mer de Java, à l'O. le détroit de Gaspard. L'île Blitong est de forme quadrangulaire : placée entre Bornéo et Bangka, elle occupe une position très-importante pour la navigation et le commerce des mers de Chine et du Japon[1].

12. نكرى بوغكا. L'ordre de notre série conduit à retrouver ici l'île Bangka. Cette île est de figure oblongue, inégale, et s'avance en plusieurs pointes de terre qui forment une multitude de baies. Son étendue est de 3,400 milles anglais carrés. Elle s'étend de 103° 5′ à 104° 22′ de long. E. et de 1° 35′ à 3° 20′ de lat. S. Elle a pour limites au N. la mer de Chine, au N. E. le détroit de Gaspard, au S. O. le détroit de Bangka, au N. O. le détroit de Malaca. La population de Bangka est de 150,000 âmes, parmi lesquelles on compte 25,000 Chinois. Le reste se compose de Malays et d'indigènes, et d'un petit nombre de Hollandais.

Le détroit de Bangka est une des clefs des mers de Chine. Les navires qui se rendent à Siam, dans la Cochinchine, dans le Cambodge, le Tonquin, au Japon ou en Chine, ont à traverser le détroit de Bangka, de Gaspard ou celui de Karimata[2].

13. نكرى لیغكا, Ling'ga. L'île de ce nom touche par le N. à l'équateur, et s'étend jusqu'à 0° 17′ de

[1] Roorda, *Aardrijkskunde*, pag. 50.
[2] *Ibid.* pag. 40.

lat. N. et de 101° 41′ à 102° 41′ de long. E. Elle est à l'O. de la rivière Indragiri, qui se jette dans la mer sur la côte orientale de Sumatra. Les côtes et quelques portions de l'intérieur sont marécageuses, mais le reste de l'île est très-fertile. La population est de 1,200 habitants, parmi lesquels sont 400 Chinois. L'île de Lingga est sous les ordres d'un sultan qui réside à كوال داى Kouala Day, sur la côte méridionale[1].

14. نكرى ريو. Riouw ou Rhio. C'est une petite île au sud de celle de Bintang, dont elle n'est séparée que par un canal, et à 60 milles S. E. de Singapore. Par un décret du gouvernement hollandais, en date du 10 avril 1828, Rhio a été déclaré port franc. Elle donne son nom au détroit de Rhio, qui la sépare des îles Poulo Batang et Poulo Galang. La population de Rhio s'élève à 24,000 âmes, dont la plus grande partie consiste en Chinois et en Malays[2].

15. نكرى بنتن. Bantam. Résidence et ville de Java, à l'extrémité occidentale de cette île. Ses limites sont, au S. et à l'O. la mer de l'Inde, au N. O. le détroit de la Sonde, au N. la mer de Java, à l'E. les résidences de Batavia, Buitenzorg, et celle que les Hollandais nomment Preanger Regentschappen (les régences Preanger). Son étendue est de 150 milles carrés[3]. En 1838, sa population était

[1] Boorda. *Aardrijksk.* pag. 50.
[2] *Ibid.* pag. 54.
[3] Dans cette notice, j'entends des milles hollandais de quinze au degré, lorsque ne suit pas une désignation particulière.

de 334,045 Javanais, et en y ajoutant les Européens, les Chinois, les Malays et les Bouguis, de 335,101 âmes[1].

16. نكّرى بولغ, Boulan, royaume qui occupe la côte N. E. de Célèbes. Sa ville principale, qui se nomme aussi Boulan, est située sur une vaste baie qui s'ouvre dans la mer de Soulou[2].

17. نكّرى سمبس, Sambas. Le royaume de ce nom occupe, sur la côte occidentale de Bornéo, entre Soukadana et le royaume de Bornéo, un espace compris entre les 106° 41' et 108° 41' de longitude E. à l'O. il est baigné par la mer de Célèbes. La ville principale, Sambas, sur la rivière de ce nom, est le siége du sultan et d'un résident hollandais[3]. L'entrée de la rivière a été fixée par Purdy à 1° 12' 30" de lat. N. et 106° 54' 45" de longitude E.[4]. Ce pays produit des diamants et une quantité d'autres pierres précieuses.

18. نكرى ممقاوه, Mampawah, royaume de la partie S. O. de l'île Bornéo. Le pays de Mampawah renferme les riches mines d'or de Matrado et de Mandour. Il s'étend fort loin dans l'intérieur. Ses limites sont à peu près de 70 milles du N. au S. depuis la rivière appelée Soungei-rayah jusqu'à Sillaca, et de 80 milles de l'O. à l'E. c'est-à-dire de la mer aux monts Matrado, chaîne escarpée et très-élevée.

[1] Roorda, *Aardrijksk.* pag. 164.
[2] *Ibid.* pag. 110.
[3] *Ibid.* pag. 86.
[4] Coulier, *Tables.*

C'est à leur pied qu'est placée la ville principale, Matrado, dont la population est d'environ 6,000 âmes. Les habitants du pays sont presque tous des Chinois, adonnés au travail des mines. Le royaume de Mampawah a une population totale de 24,000 âmes et obéit à un sultan soumis aujourd'hui à l'autorité des Hollandais, qui ont là un établissement [1].

19. نكري سوكادان, Soukadana, royaume de la côte S. O. de Bornéo, sur la rivière Soukadana, à l'O. de la rivière Kotaringan en allant jusqu'à la rivière Lawa. Il est borné au S. par la mer de Java, à l'O. par le détroit de Karimata; l'intérieur, qui s'étend très-loin dans Bornéo, est fort peu connu. La ville principale, Soukadana [2], qui est le siége du sultan et d'un directeur hollandais, est située sur une vaste baie à l'entrée de la rivière (1° 1' lat. S. et 107° 14' long. E.), laquelle donne son nom à ce royaume. Les Malays et les Javanais y viennent faire le commerce; celui de l'opium surtout y est très-considérable [3].

20. نكري كوتاريغن, Kotaringan ou Kotaringin, ville de la côte S. de Bornéo, entre Bandjar Masin

[1] Roorda, *Aardrijksk.* pag. 86.

[2] D'après de Mannevillette, dans Coulier, *Tables.*

[3] Roorda, *ibid.* p. 84. *Cf.* la Description de Soukadana dans le 3ᵉ numéro, 1843, de la revue intitulée *Indische bij*, et pag. 24 et 99 de l'ouvrage qui a pour titre *Notices of the Indian archipelago and adjacent countries*, by J. H. Moor. In-4°; Singapore, 1837. On peut consulter, pour la connaissance de la côte occidentale de Bornéo, la revue mensuelle publiée à Batavia sous la direction de M. Van Hoëwell, sous le titre de *Tijdschrift voor Neêrlands-Indie* (Chronique des Indes néerlandaises), Vᵉ *Jaargang* (1842), n° 7.

et Soukadana, sur la rivière Kotaringan. Son port, qui est excellent, est fréquenté par un très-grand nombre de marchands [1].

21. نگرى سباتن. Ce point m'est inconnu, à moins que ce ne soit Besetan, sur la côte N. E. de Sumatra, ce qui cependant ne me paraît guère probable, car l'ordre de notre liste semble indiquer qu'il faut chercher ce point dans l'île Bornéo.

22. نگرى بنجرماسن, Bandjar Masin, royaume sur la côte S. de Bornéo, le plus considérable et le plus puissant de toute cette grande île. Les Hollandais vinrent y trafiquer pour la première fois en 1706; ils s'y établirent d'une manière définitive en 1747, et formèrent avec le chef de cet état une alliance qui s'est maintenue jusqu'à ce jour. La rivière, qui est très-profonde, permet à des navires tirant de 12 à 13 pieds d'eau de remonter jusqu'à Bandjar Masin, où il se fait un grand commerce de poivre, de poudre d'or, de diamants, etc. [2].

23. نگرى كوتس. On peut conjecturer que c'est cette portion de l'île de Java qui constitue aujourd'hui la régence Koudous, dans la résidence Japara [3].

24. نگرى فاسير, Pasir, royaume de la côte S. E.

[1] Roorda, *Aardrijksk.* pag. 35.

[2] Roorda, *ibid.* pag. 82. La bibliothèque de l'académie de Delft possède une histoire manuscrite des rois de Bandjar Masin. Je dois à l'obligeance de S. Exc. M. le ministre des colonies du royaume des Pays-Bas et de M. T. Roorda, professeur de langue javanaise à l'académie de Delft, la communication de ce curieux manuscrit, dont j'ai tiré une copie.

[3] Roorda, *ibid.* pag. 261.

de Bornéo, dont le chef-lieu, Pasir, est situé sur la rivière du même nom. L'embouchure de cette rivière forme la baie de Pasir. Les indigènes y sont peu nombreux, mais il s'y trouve beaucoup de marchands bouguis, qui se sont emparés de la rivière, et par conséquent de tout le commerce [1]. (Voir la description de l'île Bornéo, par J. C. Radermacher, dans les *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, tom. II, pag. 57.)

45. تكرى بروهك. Ce point m'est inconnu.

26. تكرى جمبى, Djambi, rivière et petit état de la côte orientale de Sumatra. Il est gouverné par un prince qui, sous le titre de sultan, réside dans la ville de Djambi, et a sous son autorité le district de Serampli, dans l'intérieur de Sumatra. Cet état compte quinze bourgs d'une certaine importance, et une grande quantité de villages et de hameaux [2].

27. تكرى فلمبغ, Palembang. Ville située par 2° 58' de lat. S. et 102° 39' 45" de long. E. [3], sur une grande rivière qui a son embouchure dans la partie orientale de Sumatra. C'était autrefois un marché pour l'étain que produit l'île de Bangka. Ce royaume dépendait primitivement des souverains de Bantam, qui réunissaient ainsi sous leur domination la partie occidentale de l'île de Java et la partie orientale de Sumatra.

[1] Roorda, *Aardrijkskunde*, pag. 72, 92, 93 et 192.
[2] *Ibid.* pag. 3, 6, 12, 28, 36.
[3] Coulier, *Tables*.

Il paraît que Palembang ne fut soumis aux rois de Madjapahit que sous le règne du dernier de ces princes, Ongko Widjoyo, lequel monta sur le trône à une date que Raffles[1] estime ne pouvoir être postérieure à l'an 1320 de l'ère javanaise (1395 de J. C.). Il rapporte que le roi de Madjapahit, s'étant rappelé que Palembang n'avait pas encore été rangé sous ses lois, envoya un magnifique présent à Ratou Peng'ging avec la prière de soumettre Palembang sans délai. Ratou Peng'ging revint au bout de quelque temps à Madjapahit traînant à sa suite un grand nombre de princes vaincus, comme une preuve de la vérité de ce qu'il avait écrit au roi, que les souverains étrangers, soumis par ses armes, étaient prêts à reconnaître la suzeraineté de Madjapahit. Ratou Peng'ging lui avait fait savoir que, dans la conquête de Palembang, le radja de ce pays ayant péri, il avait mis à la tête du gouvernement un chef provisoire, en attendant que le roi voulût bien nommer un nouveau radja[2].

Aujourd'hui Palembang, ainsi que tout le reste de l'île Sumatra, à l'exception du royaume d'Atcheh, appartient aux Hollandais, en vertu du traité conclu par eux en 1824 avec l'Angleterre.

48. نكرى هوجع تانه, Houdjong Tanah, littéralement *pointe de terre*. C'est l'extrémité méridionale de la péninsule de Malaca. Pendant le XI^e et le XII^e siècle de notre ère, le trop plein des populations

[1] Raffles, *History of Java*, tom. II, pag. 129.
[2] Le même, *ibid.* pag. 131, 132.

de Menangkabau, dans l'intérieur de Sumatra, se répandit dans les diverses localités de la côte occidentale et orientale de cette île, et bientôt, franchissant la mer, passa à Singapore et à l'extrémité de la péninsule de Malaca, Houdjong Tanah. Une partie de ces populations, chassées de ce dernier point par de nouveaux émigrants venus de Madjapahit l'an de l'hégire 650 (1251-1252 de J. C.), s'avança jusqu'à Malaca, où elle s'arrêta pour fonder la ville de ce nom, l'an de l'hégire 673 (1273-1274 de J. C.), devenue depuis la métropole du commerce oriental, mais aujourd'hui entièrement déchue du rang qu'elle occupait jadis [1].

اين تكرى بوه [2] تيمور. « Ceci sont les contrées dépendantes [de l'empire de Madjapahit], du côté de l'Est. »

29. تكرى بندان. Je pense, d'après l'ordre des indications données par notre liste, qu'il s'agit ici du groupe d'îles connu sous le nom d'*îles de Banda*, qui gisent entre 3° 50′ et 4° 40′ de lat. australe, à 38 milles S. E. d'Amboine. Les îles de Banda, ainsi que toutes les Moluques, sont célèbres par les précieuses épices qu'elles produisent [3].

[1] Newbold, *Political and statistical accounts*, etc. tom. II, p. 261.

[2] Le mot بوه signifie *fruit* dans son acception primitive; il s'emploie aussi comme substantif numérique à la suite d'un objet ou chose, surtout de forme ronde, dont il faut spécifier la quantité; par suite, il a le sens de *dépendance*, *dépendant*. C'est ainsi que l'on dit انق بوه, les sujets d'un chef, *onderygeschikten*. (Cf. au mot بوه Marsden, *Malayan Dictionary*, et la partie qui a paru à Batavia du *Maleische Woordenboek* de Lijdeker.)

[3] Boorda, *Aardrijksk.* p. 326. Peut-être aussi faut-il aller cher-

30. نكرى بيما, Bima, l'un des petits états qui divisent l'île Sambawa (voir le numéro suivant), est situé dans la partie N. E. de cette île. La baie de Bima s'enfonce dans les terres en une courbure profonde et majestueuse, mais l'approche de la ville est difficile à cause d'un banc de sable vaseux qui s'étend à trois quarts de lieue de la côte. La baie de Bima est, suivant Horsburgh, par 8° 8' de lat. S. et 116° 15' 45" de long. E.[1] En 1811, le sultan de Bima

chez نكرى بندان dans la péninsule de Malaca, au-dessus de Patani, comme semble l'indiquer le pantoun suivant :

بورڠ نسور تربڠ كبندان بولوڽ لاكي جاته كڤتاني
باڽق صود سوده كڤندڠ بياد سام [illegible] اكو ايڠين

Les vautours di[illegible] leur vol vers Bandan, — laissant tomber leurs plumes sur Patani. — J'ai vu un grand nombre de jeunes hommes ; — mais aucun n'est comparable à celui que mon cœur a choisi.

Ce mot se rencontre aussi dans une collection de pantouns donnée par M. Newbold à la Société asiatique.

دري بندان بورڠ سكاون دوا ڤوله انق مرڤاتي
درد دندام ترتمبه زاون هنچور لولوه دداله هاتي

Une troupe d'oiseaux prend son vol depuis Bandan : — elle se compose de vingt pigeons. — Chaque jour voit augmenter mon amour, — et mon cœur semble se fondre au dedans de moi.

ايكن بندان ايكن جاوا سنتاڤن راج دمندڤاتي
ايڠت٢ صفتم ڽاوا بدن ترهنتر مراس ماتي

Des poissons de Bandan, des poissons de Java, — sont un mets que les rois recherchent. — L'image de ta beauté, ô mon âme, me suit partout, — et je suis gisant comme si j'allais mourir.

[1] Dans Coulier, *Tables*

était Abd-el-Ahmed, et le nombre de ses sujets s'élevait à 80,000. Bima est à 45 milles au S. de Macassar, et l'on peut, avec un bon navire, faire en tout temps de l'année la navigation de l'un de ces deux points à l'autre.

31. نگری سمباوا, Sambawa, l'une des îles à l'E. de Java, à 150 milles S. O. de Célèbes, et entre les îles Lombok et Florès. Elle s'étend entre 8° et 9° de lat. S. 114° 21' 45" et 116° 52' 45" de long. E. Elle a 60 milles de largeur de l'E. à l'O. Les petits états qui divisent Sambawa sont Bima, Sambawa, Dompa, Tambora, Sangar et Papekat[1].

32. نگری سلمفارڠ, Salamparang, île nommée aussi Lombok, et séparée de Sambawa par un détroit. Elle est entre les 8° et 9° de lat. S. Elle a environ 53 milles anglais de long sur 40 de large, et, comme toutes les îles de la Sonde, elle est traversée par de hautes montagnes couvertes d'une verdure perpétuelle. Cette île est habitée par une population très-nombreuse et plus civilisée que celle de la plupart des autres îles à l'est de Java. Une partie de cette population est originaire de Bali et de Sambawa, et a conservé presque toutes les institutions apportées par les colonies indiennes qui vinrent, dans les premiers siècles de notre ère, se fixer dans l'archipel d'Asie. Les habitants de Salamparang font un grand commerce avec les îles voisines et particulièrement avec Java et Borneo. L'île Salamparang a deux villes principales : l'une, Appinan ou

[1] Boorda, *Aardrijksk.* pag. 195.

Ampinnan, à l'O. et sur le détroit de Lombok, et l'autre, Bali, ou Loboadji, à l'E. et sur le détroit d'Allas[1].

33. تكرى سيران, Céram, la plus considérable des Moluques, entre 125° 40′ et 128° 25′ de longitude E. et entre 3° 10′ et 3° 40′ de latitude S. Elle est divisée en deux parties que l'on appelle la grande et la petite *Céram*. Cette dernière forme, vers le nord, une péninsule, et reçoit ordinairement le nom de Houwamohel. La superficie totale de Céram est de 325 milles carrés. Elle est habitée principalement par des Alfourous ou Papous, originaires de la Nouvelle Guinée[2].

Il y a une autre île appelée سيران لاوة, Céram Laout, ou Céram de la mer, à l'E. de l'île Keffing, par 127° 51′ de longitude E. et 3° 5′ de latitude S.[3] Je crois que c'est la première des deux îles du nom de Céram qui est désignée dans notre document.

34. تكرى كرنتول, Gorontalo, ville de la côte N. E. de Célèbes sur la rivière de ce nom et la baie de Tomini. Elle est gouvernée par un sultan, vassal des Hollandais. La rivière roule de la poudre d'or. On exporte de Gorontalo des cordages, des rotins,

[1] Voir M. le baron de Walckenaër, *Monde maritime*, tom. IV de l'édition in-18, pag. 4-6.

[2] Roorda, *Aardrijksk*. pag. 318. La pointe N. O. de Céram a été fixée par Dumont d'Urville à 2° 53′ 15″ lat. S. et 125° 46′ 40″ de long. E. (Voir la Connaissance des temps pour l'année 1846, publiée par le Bureau des longitudes.)

[3] Roorda, *ibid*. pag. 318, 335.

du bois de construction, des objets de vannerie et de l'écaille de tortue[1].

35. تنكرى بالى, Bali, petite île à l'E. de Java, dont elle est séparée par un détroit très-resserré et dangereux. Elle est par les 8ᵉ et 9ᵉ de latitude S. Sa longueur est de 70 milles sur 35 milles de large. Une chaîne de montagnes la coupe de l'O. à l'E. où elle se termine par le pic de Bali[2]. C'est au pied de ce pic, et au milieu d'une plaine riche et bien cultivée, que s'élève Karang Assem, la plus considérable des villes de Bali. L'île est divisée en huit états, indépendants les uns des autres, et gouvernés par autant de chefs différents. Là se maintiennent encore les lois religieuses et civiles et les coutumes que les colonies venues du Dekkan dans les premiers siècles de notre ère apportèrent dans l'archipel d'Asie, et que l'islamisme, dont l'introduction y date du commencement du XIIᵉ siècle, a fait disparaître presque partout ailleurs.

Ce sont les doctrines brahmaniques que professent les habitants de Bali; le peuple est partagé, comme dans l'Inde, en différentes castes, et les veuves se jettent toutes vivantes dans les flammes du bûcher destiné à consumer les dépouilles mortelles de leurs maris[3].

[1] Roorda, *Aardrijksk.* p. 101, 109. (Cf. *Beschrijving van Celebes door* J. C. M. Radermacher, dans les *Verhandel. van het Batav. Genootschap.* t. IV, pag. 147.)

[2] Ce pic est par 8° 17' de lat. S. et 113° 18' 45" de long. E. suivant Purdy dans Coulier. *Tables.*

[3] Roorda, *ibid.* pag. 287, 291.

36. بلمباغن, Balambangan, île située sur la côte N. E. de Bornéo, au N. de Maloedoe Baai, par les 113° 41' de long. E. et 7° 15' de lat. N. Elle est maintenant inhabitée. Le sol en est fertile, boisé et arrosé par des sources d'eau douce. Ses côtes sont très-poissonneuses [1].

Balambangan est aussi le nom d'une rivière et d'un district dans la partie orientale de l'île de Java, nommés aujourd'hui Bañouwangi. Ce n'est que depuis une cinquantaine d'années que ce pays a été soumis par les Hollandais. Auparavant, il formait une principauté régie par des chefs particuliers, dont le dernier, chassé par les Hollandais, se retira et mourut dans l'île de Bali. Le détroit de Bali, qui sépare cette île de Java, s'appelle quelquefois le détroit de Balambangan.

Je pense qu'il s'agit, dans notre liste, de l'île Balambangan, au N. E. de Bornéo, plutôt que du district du même nom dans l'île de Java, au S. O. de Madjapahit. Quoique l'ordre des divisions géographiques ne soit pas toujours rigoureusement suivi dans ce document, cependant la dénomination de نكرى بوه تيمور, c'est-à-dire, « contrées situées à l'est de Java, qui comprend tous les pays mentionnés à partir du numéro 23, indique qu'il faut chercher Balambangan à l'E. ou au N. E. et qu'il est ici question de l'île de ce nom voisine de Bornéo.

En parcourant sur la carte les points énumérés dans le tableau qui précède, on verra que les souverains

[1] Roorda, *Aardijksk.* pag. 96.

de Madjapahit s'étaient rendus maîtres de toutes les positions militaires et commerciales qu'offrent les mers au centre desquelles leur royaume était placé. A Java, ils occupaient les deux extrémités de l'île, le district de Sourabaya à l'est, et celui de Bantam à l'ouest. Par le premier, ils rattachaient à leur empire la chaîne des îles qui se prolongent à l'est de Java, savoir, Bali, Soumbawa, et, sans doute aussi, Lombok, Florès, Timor, etc. Par le second, ils s'appuyaient sur une partie considérable de Sumatra, le district de Palembang, dans l'ouest de cette grande île. Les deux positions de Djambi et de Pasey leur assuraient la possession de la côte N. E., et se reliaient aux positions si importantes de Rhio, dans le détroit de Singapore, et de Houdjong Tanah, à l'extrémité méridionale de la péninsule de Malaca; tandis que les deux îles Ting'gi et Tioman, non loin de la côte orientale de cette péninsule, les mettaient en rapport avec les états de l'intérieur de la presqu'île malaye, et au nord avec Siam, la Cochinchine, Cambodge, etc. Dans le riche archipel des Moluques, ils s'étaient emparés du groupe des îles Banda et Céram, dans le voisinage de la Nouvelle Guinée. Placés à Boulan et à Gorontalo, sur la côte N. E. de Célèbes, ils régnaient sur la vaste mer de ce nom, jusqu'à l'archipel de Soulou et des Philippines, où flottait leur drapeau, si l'on s'en rapporte aux renseignements recueillis par Raffles et Marsden. Depuis l'extrémité N. E. de Bornéo, leurs établissements étaient échelonnés tout autour de

cette île immense, où abondent la poudre d'or, les diamants et autres pierres précieuses, ainsi qu'une foule d'autres productions d'une haute valeur. Les îles Karimata, Blitong et Bangka, outre Bornéo et Sumatra, les rendaient maîtres de tous les passages qui conduisent dans les mers de Chine et du Japon. Cet ensemble de possessions, qui s'étendaient du 97ᵉ au 132ᵉ degré de longitude orientale, et du 10ᵉ degré de latitude S. jusqu'au 15ᵉ de latitude N., était admirablement combiné pour les besoins et dans l'intérêt d'un grand développement maritime et commercial, et ne put être conçu et réalisé que par un pouvoir politique à la fois habile et puissant. Nous savons, en effet, que les souverains de Madjapahit élevèrent leur empire à un haut degré de grandeur et d'éclat. C'est ce qu'attestent les récits des écrivains nationaux, les traditions populaires et les ruines splendides qui couvrent aujourd'hui le sol de la vieille métropole javanaise, et ce qui est confirmé par le document qui vient de passer sous nos yeux.

BIBLIOGRAPHIE.

Du feu grégeois, des feux de guerre et des origines de la poudre à canon, d'après des textes nouveaux, par M. Reinaud, membre de l'Institut, et M. Favé, capitaine d'artillerie, 1 vol. in-8°, avec un atlas de 17 planches. Paris, J. Dumaine, rue Dauphine, 36.

Une vieille tradition, généralement répandue, attribue l'invention de la poudre, de la bouche à feu et du projectile, à un alchimiste du nom de Schwartz. L'invraisemblance de cette tradition ayant frappé un savant et laborieux officier d'artillerie, M. Favé, il résolut de rechercher les véritables origines de la poudre à canon, et d'en suivre les diverses transformations. Déjà, grâce à l'étude des auteurs spéciaux de pyrotechnie et d'artillerie des XV^e et XVI^e siècles, il se flattait d'être arrivé à rattacher la poudre à canon au feu grégeois; mais ce résultat ne lui suffisait pas, et mû par le désir de trouver la forme et l'emploi des premières bouches à feu, il eut recours aux lumières de M. Reinaud. Cet orientaliste, dont l'obligeance égale l'érudition, et qui, depuis longtemps, s'était occupé de la matière, s'empressa de communiquer à M. Favé un manuscrit contenant un grand nombre de peintures, et dont l'auteur, nommé Nedjm Eddin-Haçan-Errammah (le lancier), mourut l'an 695 de l'hégire (1295 de J. C.). Ce volume, exécuté avec beaucoup de soin, renferme la composition du feu grégeois, et la description des instruments à son usage, le tout accompagné de figures coloriées. M. Reinaud en rédigea, pour M. Favé, une traduction presque complète. Cette tâche présentait plus d'une difficulté, dont la principale consiste en l'absence de points diacritiques dans un grand nombre de termes techniques. Ce traité et un autre sans peintures et sans nom d'auteur, mais identique avec le premier, pour le fond,

venaient bien, il est vrai, confirmer les inductions que M. Favé avait tirées de ses lectures antérieures; mais ils laissaient ignorer par quelles voies les Arabes étaient parvenus à l'usage de moyens aussi énergiques. C'est ce qu'un manuscrit arabe, le célèbre dictionnaire des substances minérales et végétales employées en médecine, par Ibn-Beithar, et un traité des remèdes simples et composés par Iouçouf, fils d'Ismaïl-Aldjouni, ont permis aux deux savants collaborateurs d'exposer avec détail. Car, empressons-nous de le déclarer, les assertions de MM. Reinaud et Favé ne découlent pas d'un système préconçu, et avec lequel on fait concorder, tant bien que mal, les divers textes anciens. Ce n'est qu'après avoir rapporté les témoignages relatifs à leur sujet, et les avoir discutés, que les auteurs en tirent les conséquences. Cette méthode peut paraître lente et pénible à certains esprits superficiels; mais c'est la seule vraiment sûre, d'ailleurs elle permet de toucher à plusieurs points intéressants de l'histoire de la science ou de l'art militaire, qui n'avaient pas encore été suffisamment éclaircis.

Le volume est divisé en neuf chapitres. Le premier commence par une discussionsur le mot *baroud* بارود ou *barout* باروت. Ce terme sert aujourd'hui à désigner chez les Arabes, les Persans et les Turcs, la poudre à canon; comme il se rencontre dans quelques écrits arabes du XIII^e^ siècle, certains auteurs, entre autres Casiri, en ont conclu que la poudre à canon était connue des Arabes à cette époque. Ils auraient évité cette erreur, s'ils avaient su que le mot *baroud* avait, dans le principe, chez les Persans et chez les Arabes, la signification de salpêtre, comme le démontre l'épithète de blanc ابيض, qui lui est donnée (voy. pag. 39). Le traité de Haçan-Erraummah prouve qu'il en était encore ainsi vers la fin du XIII^e^ siècle. A cette époque, les Arabes connaissaient et employaient beaucoup de compositions salpêtrées. Presque toutes celles qui sont désignées sous le nom de volant طيار, et qui avaient la propriété de se mouvoir en brûlant, sont formées de salpêtre, de soufre et de charbon,

dans des proportions dont plusieurs se rapprochent beaucoup de celles que nous employons actuellement pour la poudre. Mais rien dans ces formules n'indique l'usage de la détonation. Ce fait, comme le font remarquer les deux auteurs, tient à l'impureté du salpêtre employé par les Arabes. Quand, ainsi que celui des Arabes, le salpêtre contient une certaine quantité de sel marin et d'autres substances étrangères, ces matières retardent la combustion, et le mélange, fait avec le soufre et le charbon, fuse et ne détonne pas. Il est certain toutefois que les Arabes connurent, au moins comme accident, le fait de la détonation; mais dans les préparations dont les deux auteurs nous donnent la formule, on devait s'efforcer de l'éviter, et non de la produire.

Les Arabes avaient un grand nombre de machines à feu, dont ils se servaient, soit pour l'amusement, soit pour la guerre de terre ou de mer. Ils avaient aussi des instruments au moyen desquels ils brûlaient l'ennemi de près. Les deux auteurs en ont fait connaître plusieurs dont les figures sont reproduites dans l'atlas.

Dans le traité de Haçan et dans les autres écrits des Arabes on ne trouve jamais le nom du feu grégeois, qui se rencontre à chaque pas dans les ouvrages des auteurs occidentaux contemporains, notamment dans Joinville, dont le curieux récit est commenté par MM. Reinaud et Favé. Ainsi que ces deux savants le font remarquer (pag. 65), les mots *fulminis instar veniens*, employés dans le récit de la 5ᵉ croisade (1218)[1], de même que ceux-ci de Joinville : « Il faisait tel bruit à venir, qu'il sembloit que ce fust foudre qui cheust du ciel ; » ces mots semblent indiquer un bruit considérable, et se rattacher, soit à l'introduction de compositions formées de salpêtre, soufre et charbon, soit à une amélioration dans ces compositions. C'est peut-être au commencement du XIIIᵉ siècle que fut introduit l'usage de la cendre dans la purification du salpêtre.

[1] A ce propos, je ferai observer que c'est sans doute par inadvertance qu'on lit (pag. 65) : « La sixième croisade se tourna contre la Grèce. » La seule croisade entreprise contre les Grecs est la quatrième.

Mais un passage arabe, écrit en l'an 1311, prouve que la poudre ne fut pas employée comme force projective avant cette époque.

Le chapitre III, intitulé : « Le feu grégeois chez les Grecs du bas-empire, » commence par l'examen de plusieurs passages du *Liber ignium ad comburendos hostes*, attribué à un auteur nommé Marcus Græcus. La discussion de ces textes amenait naturellement celle d'un point fort controversé, l'époque à laquelle vivait Marcus Græcus. Le rapprochement des deux procédés pour la préparation du salpêtre, décrits par Marcus et par Haçan-Errammah, prouve l'antériorité du premier de ces deux écrivains. Il est donc hors de doute, que Marcus vivait à une époque antérieure au XIII^e siècle; mais son livre est postérieur, au moins dans sa rédaction actuelle, aux premiers travaux des Arabes en chimie, ce que prouve l'emploi qui y est fait de certaines expressions arabes.

Un écrivain connu sous le nom de Géber et qui est considéré comme le père de la chimie arabe, décrit, selon M. Hoefer, la même préparation du salpêtre que celle qui se trouve dans le traité de Marcus. Cette opinion a conduit les deux auteurs à traiter une question qui est devenue pour eux l'objet de détails neufs et curieux : l'origine de la chimie, ou mieux de l'alchimie, chez les Arabes. C'est ainsi qu'après avoir constaté que les premiers essais des Arabes dans cette science remontent au 1^er siècle de l'hégire, VII^e de notre ère, ils nous font connaître successivement les travaux de Khaled, fils du kalife Iezid, et de Géber (Abou-Mouça-Djaber ben-Haiyan). L'époque du premier est fixée par sa généalogie; on sait d'ailleurs qu'il mourut l'an 704. Quant à Djaber, il nous apprend lui-même, dans quelques-uns de ses traités, qu'il était le contemporain de l'imam Djafar, surnommé le Juste, qui, comme l'atteste Abou'l-Féda, avait cultivé la chimie ou plutôt l'alchimie et la magie. Or, l'imam Djafar mourut l'an 765. Ce fait une fois fixé, on voit à quel point M. Hoefer s'est trompé touchant Djaber, dans son histoire de la chimie.

Quant à l'autre opinion du même savant, rapportée plus haut, MM. Reinaud et Favé en démontrent également le peu d'exactitude.

C'est avec le même soin, la même critique que les deux collaborateurs passent en revue et discutent les divers textes de l'empereur Léon le Philosophe, d'Anne Comnène, de Luitprand et de Constantin Porphyrogénète, relatifs au feu grégeois; qu'ils examinent les notions d'Albert le Grand, de Roger Bacon, des alchimistes de l'Occident et des auteurs d'ouvrages de pyrotechnie sur les compositions incendiaires et la poudre à canon. Ces diverses matières font l'objet des chapitres IV et V. Le chapitre VI est consacré aux compositions incendiaires des Chinois. Les dénominations de neige de Chine, ثلج الصين, et de sel de Chine, ملح صيني, employées par les écrivains arabes et persans pour désigner le salpêtre, donnent lieu de conjecturer que c'est des Chinois mêmes que les musulmans reçurent, dans le principe, l'usage de cette matière. « Malheureusement, disent les deux auteurs, il ne nous est parvenu aucun traité chinois de feux artificiels, remontant au delà du XIIIe siècle de l'ère chrétienne. Tout ce que nous avons recueilli à cet égard nous est fourni par des Européens, principalement par des missionnaires catholiques établis en Chine; et ces écrivains, d'ailleurs très-respectables, ont négligé de faire connaître l'époque des écrits qu'ils mettaient à contribution. Ils étaient, du reste, par leur profession, étrangers aux arts de la guerre. Voilà le motif qui nous a engagés à renvoyer l'étude des compositions incendiaires des Chinois vers la fin de notre travail. Si ce qu'on va lire n'ajoute aucun témoignage direct à ce qui nous a été transmis par les écrivains arabes et par les écrivains occidentaux, ce que ceux-ci nous ont appris nous aidera à mieux apprécier la part qui doit être accordée aux Chinois. »

On a vu plus haut que Haçan-Errammah, mort en l'année 1295, ignorait l'emploi de la poudre à lancer les projectiles. Il est donc vraisemblable que ce n'est pas chez les Arabes que la découverte en fut faite. C'est à examiner quel pays

fut le théâtre de cette découverte, qu'est consacré le chapitre VIII. Les deux auteurs se décident en faveur des contrées situées depuis la Hongrie jusqu'aux bouches du Danube. Une circonstance qui vient à l'appui de cette opinion, c'est que dans le manuscrit latin 7239 de la Bibliothèque royale, composé dans le Levant, par un Italien, vers l'année 1395, on trouve la description de l'emploi de la poudre dans les mines.

Le IX[e] et dernier chapitre, consacré aux compositions incendiaires employées en Occident, après l'introduction de la poudre à canon, sortant tout à fait du cadre de ce recueil, nous ne pouvons qu'en indiquer le sujet. La même raison et plus encore notre insuffisance, ont dû nous rendre sobres de développements scientifiques. Le Journal asiatique étant consacré spécialement à l'histoire et à la philologie orientales, une analyse plus détaillée de la partie technique de l'ouvrage de MM. Reinaud et Favé aurait pu paraître déplacée à nos lecteurs. Nous terminerons donc cet extrait en reproduisant la conclusion d'un remarquable article inséré dans un recueil militaire, et où le travail de MM. Reinaud et Favé se trouve apprécié avec beaucoup de méthode et de clarté :

« Un ouvrage de cette nature, exécuté avec autant d'érudition et de sagacité, ne pouvait être fait par une seule personne. Les connaissances qu'il exigeait étaient trop variées pour pouvoir se trouver réunies dans un même individu. Grâce au concours d'un illustre orientaliste et d'un officier d'artillerie aussi habile que laborieux, l'art de la guerre possède un livre qui touche à toutes les branches de l'histoire, et qui marquera parmi les publications les plus importantes de notre temps[1]. »

D. . . . . t.

[1] *Le Spectateur militaire*, recueil de science, d'art et d'histoire militaires, tom. XLI, pag. 233.

CRITIQUE LITTÉRAIRE.

A MONSIEUR LE RÉDACTEUR DU JOURNAL ASIATIQUE.

Monsieur,

L'histoire de Sri-Râma, écrite en malay et publiée par M. Roorda van Eysinga, a donné lieu dans votre dernier numéro, de la part de M. Aug. Dozon, à un travail qui fait honneur au talent littéraire que possède ce jeune savant, mais qui me paraît nécessiter quelques observations. J'ose espérer que vous voudrez bien les accueillir dans l'intérêt d'une branche de l'érudition orientale naissante parmi nous et dont il importe, par conséquent, que la connaissance soit présentée au public, sinon d'une manière complète, du moins avec exactitude et vérité. Mes observations portent sur l'appréciation de la littérature malaye qu'a tracée M. Auguste Dozon, et sur plusieurs de ses assertions philologiques. L'espace qui peut m'être accordé ici me fait une loi d'être très bref et de ne signaler que quelques points seulement de son travail.

Le premier est relatif à l'opinion favorable qu'il a émise sur l'édition du Sri-Râma de M. Roorda van Eysinga. Je regrette de ne pas la partager. Tout en applaudissant plus que personne au zèle généreux et ardent avec lequel le savant professeur hollandais a publié plusieurs productions de la littérature malaye, tout en proclamant le mérite de ses nombreux travaux lexicographiques et géographiques, je ne saurais dissimuler le défaut de correction qui caractérise généralement ses éditions. Celle du Sri-Râma (1843), qui est en progrès sur celle du تاج السلاطين (1827), comme celle-ci, à son tour, l'emporte sur l'édition du انما بحم (1822), laisse

néanmoins beaucoup à désirer; elle se borne, en effet, à une simple reproduction du manuscrit unique sur lequel elle a été faite, en conservant les leçons défectueuses qui s'y trouvent et qu'un œil exercé y découvre facilement. C'est ainsi que, sans aller fort loin et pour citer un exemple, l'on rencontre, dans les deux premières lignes, une tautologie des plus vicieuses qu'il aurait été fort aisé de corriger.

Est-il vrai, comme l'affirme M. Aug. Dozon, que les Malays n'aient jamais cultivé la théologie? Les catalogues de manuscrits malays rédigés, quoique avec des données bien insuffisantes, par Werndly, Marsden, Jacquet, M. de Hollander et moi, prouvent, au contraire, que les ouvrages qui traitent de cette science abondent dans l'archipel d'Asie. *La Couronne des Sultans*, qui a paru avec une traduction hollandaise de M. Roorda van Eysinga, atteste, de la part de Bokhary de Djohor, auquel est dû cet ouvrage, une connaissance approfondie des doctrines de l'islamisme. L'auteur du *Schedjaret-Malayou* nous montre, aux chapitres VII et XX de cette chronique, la ville de Pasey, sur la côte nord-est de Sumatra, comme le foyer très-actif de ces études, vers la fin du XIII[e] siècle; et Ibn Bathoutha, qui visita Sumatra vers le milieu du XIV[e], et qui devait s'y connaître puisqu'il était lui-même théologien, nous représente, d'accord avec le chroniqueur malay, la cour du roi de Sumatra comme fréquentée par des savants qui y faisaient journellement des conférences et des leçons sur les matières religieuses, et ce prince comme l'un des hommes les plus habiles de son temps dans ces matières. (Ibn Bathoutha, ms. de la Biblioth. roy. suppl. ar. n° 667, fol. 82 r. et 94 v. Cf. *the Travels of Ibn Batuta*, translated by the Rev. Samuel Lee, pag. 200 et 226.)

Est-il plus exact de dire que l'histoire, chez ce peuple, est entièrement fabuleuse? Ce n'est pas là, certes, ce qu'en ont pensé les orientalistes qui l'ont étudiée, les Marsden, les Raffles, les Leyden, les Crawfurd, et M. le baron de Walckenaer, ce savant à l'érudition encyclopédique, au ju-

gement aussi exercé que solide, et qui, par ses travaux sur la chronologie javanaise, peut émettre mieux que personne, sur cette question, une opinion décisive et qui a d'autant plus de poids ici qu'elle est désintéressée et impartiale. Dans son ouvrage intitulé *Le Monde maritime*, t. II, p. 150 et 151 de l'édition in-18, il affirme que cette histoire, confuse dans les premiers temps et mêlée des fables héroïques de l'Inde, prend, à partir du IXe siècle, et sur les points essentiels, un caractère de certitude qui devient général et irrévocable depuis le moment de l'introduction de l'islamisme. D'ailleurs, ces commencements de l'histoire malaye et javanaise qui se composent de cosmogonies et de légendes où le bouddhisme revêt une forme spéciale, n'ont-elles pas quelque valeur pour l'appréciation de ce système religieux ? De toutes les chroniques malayes, M. Aug. Dozon ne connaît que le *Schedjaret-Malayou*, encore même n'est-ce que par l'intermédiaire de la traduction inachevée et informe de Leyden, qui fut publiée dans cet état, après sa mort, par Raffles. Or, dans cette version se trouvent supprimées, entre autres choses curieuses et intéressantes, les généalogies, c'est-à-dire l'élément chronologique. Pour juger du mérite du *Schedjaret-Malayou*, il faudrait donc avoir lu le texte original, dont il existe une édition qui a vu le jour à Singapore et qui, quoique rare en Europe, n'est pas cependant introuvable. Deux ouvrages de la collection de Raffles, conservés à la Société royale asiatique de Londres, et dont Jacquet et moi avons donné l'indication, l'Histoire des rois de Pasey, manuscrit in-4°, et la Grande Chronique des rois de Java, en 2 vol. in-folio, ainsi que l'Histoire des rois de Bandjar-Masin, dans l'île Bornéo, manuscrit in-4° de la Bibliothèque de l'académie de Delft, me paraissent aussi ne pas devoir être oubliés ou dédaignés. Il suffit d'ouvrir les catalogues précités d'ouvrages malays pour y voir mentionnées d'autres compositions historiques, telles que l'Histoire des rois de Kouripan dans l'île de Java, celle des rois du Cambodge, l'Histoire du pays de Hitou, celle de l'île d'Amboine, etc.

Peut-être pensera-t-on avec moi que quelque attention est due aux travaux de Valentijn, qui, pendant un séjour prolongé dans l'archipel d'Asie, a recueilli une masse énorme de documents dont il a tiré un parti si admirable pour l'histoire et la géographie de ces contrées, dans son ouvrage en cinq volumes in-folio, intitulé *Oud en nieuwe oost Indiën*. De tous ces matériaux divers, rassemblés, comparés et coordonnés avec critique, il en sortira un jour, il y a lieu de l'espérer, un corps d'annales, sinon régulier et parfait dans toutes ses parties, du moins aussi bien enchaîné que celui d'aucune autre nation orientale.

Si l'on en croit l'auteur de l'article précité, les Malays ne paraissent avoir guère cultivé avec prédilection qu'une sorte d'ouvrages, le roman en prose حكاية et en vers شعر; mais il lui était d'autant plus facile de s'apercevoir que le شعر embrasse d'autres genres de compositions, que la Bibliothèque royale a dans sa collection de manuscrits malays plusieurs poëmes ou شعر consacrés à l'exposition mystique des dogmes de la religion musulmane, et que Werndly, Jacquet et moi avons signalé l'existence d'un poëme didactique, شعر بلاجر انق, destiné à l'instruction élémentaire des enfants, et celle de plusieurs poëmes historiques, parmi lesquels il y en a un sur la prise de Macassar par les Hollandais et les Bouguis, شعر اورغ بتاوى, et un autre sur les guerres des Javanais contre les Chinois (collection Marsden, Raffles et Farquhar, à Londres).

L'assertion que tous les ouvrages malays ont été évidemment écrits sous l'influence arabe ne saurait mieux se soutenir. Les compositions de ce genre (j'entends ici celles d'imagination) sont en bien petit nombre, comparées à celles où se révèle un tout autre système de croyances. Ce système offre un mélange des doctrines indigènes et des doctrines indiennes; syncrétisme dont les éléments, transformés dans cette fusion, sont loin d'être connus encore quant à leur nature et à leurs limites. J'ajouterai que les mots arabes que l'on y aperçoit de loin en loin ne se rattachent à aucune

idée religieuse, et sont ou des particules grammaticales, ou des mots de la vie matérielle ou pratique. S'il est une tendance prédominante dans les monuments de la littérature malaye, c'est celle qui a son origine et qui puise ses inspirations dans les traditions javanaises.

D'autres opinions émises, monsieur, par M. Aug. Dozon, mériteraient un examen particulier, que je laisse pour vous soumettre quelques-unes des observations philologiques que son mémoire m'a suggérées.

Le mot arabe شعر, *poésie*, que les Malays ont adopté pour exprimer la même idée et celle d'un poëme d'une étendue plus ou moins considérable, et que les gens instruits parmi eux écrivent toujours ainsi, ne doit pas être reproduit sous la forme شعير, comme le font souvent les copistes et comme l'a fait M. Van Hoëwell, traducteur du poëme de Bida-Sari, et, d'après lui, M. Aug. Dozon, car alors il signifierait *de l'orge* ou *un compagnon*.

L'expression بوكت ككاون, que ce dernier a rendue d'une manière incertaine par *la montagne du tonnerre* (?), signifie *la montagne retentissante comme le tonnerre*, probablement une montagne volcanique dont les éruptions rappelaient, par un bruit sourd, celui de la foudre dans le lointain. C'est inexactement que Marsden, consulté par M. Aug. Dozon, a traduit تاكر par *tonnerre en général* : cette acception appartient plutôt à la langue parlée. Dans le malay littéral, ce mot est synonyme de *bruire*, *retentir*, comme les cris d'une multitude en pleurs, et, par suite, il se dit des grondements éloignés du tonnerre, et aussi du tonnerre lui-même dans le lointain. C'est ce que l'on peut voir dans le dictionnaire de Lijdekker, ouvrage sans lequel la connaissance approfondie du malay est à peu près impossible. Les mots de la forme ككاون, *retentissant*, كسقتين, *enchanté*, *doué d'un pouvoir surnaturel*, ne sont pas des noms abstraits, mais de véritables adjectifs verbaux ou participes qui ont une valeur active, et le plus souvent passive. La notion exacte de cette

forme a été inconnue à Marsden, qu'a suivi M. Aug. Dozon. Quelquefois ces adjectifs sont pris dans un sens neutre et absolu; ainsi كدغارن de دغر, *entendre*, signifie également *entendu* et *ce qui est entendu*, τὸ ἀκουόμενον, كأداءن de اد, *être*, veut dire *ce qui existe*, *l'être* dans sa notion la plus abstraite et la plus métaphysique possible, τὸ ὄν. Cette forme indique alors le résultat de l'action exprimée par le verbe.

Le mot كليڠ désigne, chez les Malays, la côte de Coromandel, d'où leurs chroniques et leurs traditions populaires font sortir les colonies indiennes qui vinrent se fixer parmi eux dans les premiers siècles de notre ère. C'est à proprement parler le pays qui est au nord de la Kistna, et que les écrivains sanskrits nomment *Kalinga*. Peut-être les Malays entendirent-ils quelquefois par là toute la partie orientale de la péninsule du Dekkan, mais jamais l'Inde entière, comme le suppose M. Aug. Dozon.

بتوڠ, sorte de bambou qu'il ne définit pas, est une espèce de bambou gros et charnu, comme nous l'apprend Lijdekker. Cette particularité explique pourquoi l'auteur du *Srî-Râma* a choisi cette espèce de bambou pour faire sortir une princesse merveilleuse de sa tige.

Le verbe برجاڬ, et mieux برجاڬ٢, réduplication qui exprime la continuité de l'action, ne signifie pas *célébrer une fête particulière*, mais *veiller*, dans un sens général, et, par suite, se livrer jour et nuit à des divertissements non interrompus à l'occasion d'une fête quelconque.

Le substantif گندیق dont Marsden n'a pu révéler à M. Aug. Dozon la véritable acception, ne dénote pas primitivement une *concubine*, mais une *esclave* ou *servante*, une *camériste*. C'est dans ce dernier sens qu'il doit être pris dans le Srî-Râma, et qu'il est employé plusieurs fois dans le poëme de Bida-Sari. On conçoit parfaitement comment, par une transition qu'expliquent les mœurs de l'Orient, sa signification originelle a été étendue jusqu'à celle de concubine.

Le mot راى ne veut pas dire originairement *grand*, comme le pense M. Aug. Dozon d'après l'autorité de Leyden, qui s'imaginait que ce mot appartient au dialecte d'Atcheh, mais *roi*, *royal*, et par suite *suprême*, *grand*. C'est une transformation du sanskrit राजा, laquelle se reproduit aussi dans le persan et l'hindoustani. مهاراى, synonyme de *magnifiquement royal*, est l'épithète attribuée par les Malays aux dieux les plus puissants, aux dieux du premier ordre. Je ferai observer ici, en passant, que ديوات, en malay, doit toujours être pris au pluriel, le sens des phrases où ce mot se rencontre ne laissant aucune incertitude à cet égard.

سقتى, en sanskrit शक्ति, indique, en malay, un être doué d'un pouvoir surnaturel sous un point de vue relevé, mais jamais dans l'acception très-vulgaire que nous attachons au mot *sorcier*, acception dont les diverses nuances sont rendues par اورڠ تنوڠ, *celui qui fait des présages ou des conjurations*; اورڠ سواڠکى, *magicien*, اورڠ ابانى, *celui qui administre des philtres*; ڤنولق, *jongleur ou faiseur de sortiléges*, etc.

بتار, du sanskrit भट्टार, a été détourné, comme le fait remarquer M. Aug. Dozon, de la signification qu'a ce mot dans la langue originale, pour être appliqué quelquefois à des divinités non incarnées. Cependant, l'idée de l'incarnation n'en est pas bannie tout à fait, quoique, peut-être, elle ne soit pas immédiate. Ce mot désigne, en malay, un être que l'on suppose issu d'une race divine. C'est dans ce sens qu'il caractérise, non-seulement certains dieux, mais qu'on le donnait aussi aux anciens monarques javanais. Dans cette dernière application, il a pour équivalent les titres راج, *roi*, يڠ دڤرتوان, *le souverain régnant*, سڠ نات, *empereur*, *roi suprême*.

L'assertion que le mot arabe القصة est employé indifféremment avec le mot malay سبرمول en guise de signe de ponctuation, me paraît le résultat d'une préoccupation étrangère d'esprit réellement évidente, que je ne la signalerais pas si elle ne se rattachait à un genre d'études encore si

peu connu parmi nous. Le mot القصة, *histoire, récit*, dans la formule القصة مك ترسبله ڤركتان *ceci est le récit qui va être raconté*, sert de titre de chapitre, et marque les divisions ou les chants d'un poëme. Son emploi est tout à fait différent des formules ou particules suivantes : ادڤون, *quant à, or donc*, حتى ou حتى مك, *lorsque, en conséquence de*, سبرمول et برمول, *d'abord*, سكال ڤراستو, *il arriva que*, مهدان, اندكن ڤنورت, *aussitôt après, ensuite, après cela, or donc, cependant*, particules qui indiquent les diverses phases d'un récit, ou une nouvelle direction d'idées, et qui, placées au commencement de certaines phrases, coupent le sens, et peuvent être alors considérées comme l'équivalent du point final parmi nos signes de ponctuation.

Le style de l'histoire de Srî-Râma est, sans contredit, le plus simple, le plus clair qu'il y ait dans tous les ouvrages de la littérature malaye. Aussi Marsden, par un choix très-judicieux, en a tiré plusieurs fragments pour les placer, comme exercices élémentaires, à la fin de sa *Malayan Grammar*. Cela ne veut pas dire que cette composition ne renferme une foule de mots dont la signification est obscure, douteuse ou même tout à fait inconnue; il faudrait une connaissance approfondie de la langue malaye pour en fournir l'explication. M. Aug. Dozon n'en a pas moins le mérite d'avoir cherché à répandre du jour sur les noms propres qui figurent dans les pages du Srî-Râma et d'y avoir réussi quelquefois : les notes ajoutées par M. van Hoëwell à sa traduction du poëme de Bida-Sari ont été consultées par lui avec soin et intelligence. Il a le mérite aussi d'avoir produit une appréciation pleine de goût du Srî-Râma malay, et d'avoir établi entre plusieurs passages de cet ouvrage et le Ramayan sanskrit des rapprochements ingénieux. Personne n'est plus empressé que moi de le féliciter sur la direction qu'il donne à ses études; cet intérêt lui fera peut-être excuser la liberté que je prends de lui adresser un conseil, c'est celui de former désormais ses appréciations des littératures malaye et

javanaise, non point d'après les notions incomplètes qui en ont été données jusqu'à présent, mais d'après les compositions originales, et de puiser la connaissance des mots, non point dans les travaux philologiques de Marsden, si insuffisants et maintenant si arriérés, mais dans les ouvrages de Werndly, de Lydekker, et de ceux d'entre les orientalistes hollandais contemporains, qui, voués à l'étude des langues malaye et javanaise, réunissent, comme M. Taco Roorda, professeur à l'académie de Delft, la sagacité et la rigueur de la critique philologique aux richesses de l'érudition.

J'ai l'honneur d'être, etc.

Ed. Delaurier.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

EXTRAITS DE QUELQUES LETTRES
ADRESSÉES DE CONSTANTINOPLE À M. REINAUD
PAR M. LE BARON DE SLANE.

Lettre du 14 février 1846.

« Je viens de faire une découverte importante dans la bibliothèque de Kuprili. C'est le livre de Codama, قدامة, celui qu'Édrisi cite dans la préface de sa géographie; j'ai été assez heureux de le reconnaître, malgré le faux titre sous lequel il est inscrit : كتاب الخراج لابن الجوزى. L'auteur se nomme à plusieurs reprises, et, chose assez remarquable, il dit dans un endroit que les Kharidjites de Tahert étaient encore maîtres de cette ville. Or, nous savons que cette dynastie, les Rustemides, fut renversée l'an 296 de l'hégire; donc notre livre est du IIIe siècle de l'hégire et antérieur à presque tous les ouvrages arabes en prose que nous possédons; mais ce qui donne un intérêt bien réel à cet ouvrage, ce sont les sujets dont il traite. L'auteur, qui paraît avoir occupé un poste élevé dans les bureaux du gouvernement à Bagdad, composa ce traité pour l'instruction de ses subordonnés, et voici ce qu'on trouve dans le second volume; je dis *second*, parce que je ne suis pas encore parvenu à découvrir le premier. On lit d'abord une notice sur les bureaux de la guerre, des *Nefecat*, du trésor, de la correspondance, etc. viennent ensuite des modèles d'actes et de diplômes d'investiture, l'un adressé au *welî'l-ahd*, l'autre au ministre de la guerre, un troisième au directeur de la marine et un autre au maître des postes; puis l'auteur décrit toutes les routes de poste de l'empire avec les relais et les distances; il fait connaître les revenus, tant en nature qu'en espèces, fournis par chaque province de l'empire; il dit un mot en passant sur les revenus de la Perse avant la conquête musulmane. On trouve ensuite une notice sur les frontières de l'empire et les peuples limitrophes, des remarques générales sur les terres de *kharâdj*, *d'ochr*, de *cataiya*, un coup d'œil sur les mers, les montagnes, etc. Un long chapitre est consacré à l'origine de la civilisation et à l'histoire des premières conquêtes des

musulmans, notamment à l'invasion de la vallée de l'Indus. Le manuscrit est évidemment du VI^e siècle de l'hégire et me paraît avoir été copié sur un manuscrit en caractères koufiques; car le copiste n'a mis les points diacritiques que sur les mots que la personne la moins instruite aurait pu déchiffrer. Quant aux vers et aux noms de lieu, ils ont été laissés comme ils se trouvaient dans l'original. Cet ouvrage m'a paru si important que je me suis mis à en extraire des chapitres entiers; aucun copiste à gage ne pourrait remplir cette tâche avec le soin que j'y mets.

« Le *Ketab-el-fihrist* se trouve ici en deux volumes et est complet, malgré ce que dit M. Wenrich dans son *De auctorum græcorum versionibus arabicis Commentatio.* Ceux d'entre les ulema qui possèdent la langue arabe se sont bientôt faits à ma présence, et maintenant je n'ai qu'à me louer de leur politesse; nous nous entretenons en arabe, langue qu'ils parlent, en général, avec pureté. Quel plaisir pour moi, après avoir été assommé pendant plusieurs mois par les jargons barbares d'Alger et de Constantine! »

Lettre du 23 février 1846.

« La bibliothèque Kuprili possède un ouvrage de Makrizi qui ne se trouve pas à Paris; il est intitulé: كتاب الامتاع بما للرسول من الانباء والاحوال الحفدة والمتاع; c'est un énorme in folio, renfermant la vie de Mahomet, etc. Il en est question dans la notice biographique qu'Aboulmahassen a consacrée à cet historien, et que M. de Sacy a insérée dans le deuxième volume de sa Chrestomathie. C'est peut-être la compilation la mieux rédigée qui existe à ce sujet. La bibliothèque Kuprili renferme aussi une suite aux *deux jardins*, par Abou-Chamé lui-même; l'ouvrage s'étend depuis la mort de Saladin jusqu'à l'an 666 de l'hégire; il est rédigé en forme d'annales et renferme beaucoup de notices obituaires. Mais je vois par votre volume d'extraits sur les guerres des Croisades, que ce livre ne peut pas être d'une grande utilité; l'auteur se contente d'indiquer les faits et les dates sans entrer dans aucun détail. On trouve dans le même volume, outre quelques extraits de l'*Ikd* d'Ibn-abd-Rabbihi, un commentaire assez étendu sur le *Lamyat el arab* de Chanfara, dans l'introduction duquel se trouvent d'autres pièces du même poëte. J'ai remarqué aussi dans ce volume une petite pièce de trois pages que je sais copier. C'est le شرح حديث ام زرع للطبرى. Il en est question dans le Dictionnaire d'Ibn-Khallekan, mais j'ignorais quel

en était le contenu : c'est de la philologie toute pure. Nos ulema disent que je suis le premier Franc qui ait jamais examiné et copié chez eux des livres. On ne se rappelle nullement le pauvre Schulz; je crois qu'il n'a presque vu que les catalogues. Chez les libraires, on trouve des livres de Fikh en abondance et à fort bon marché; mais les écrits des historiens, des poëtes et des littérateurs sont rares et hors de prix. Je vais recueillir des notions sur la *librairie* de Constantinople et sur la tendance des études en ce moment. Peut-être parviendrai-je à réunir assez de renseignements pour rédiger un article *ad hoc*. »

Lettre du 15 avril 1846.

« Revenons à mes lettres imprimées dans le Journal asiatique[1]. J'ai été fort désappointé en reconnaissant que le prétendu recueil des œuvres d'Aristote n'était qu'une traduction turque de la Logique et de la Philosophie; donc adieu à la découverte dont je me berçais. Le *Tarikh-el-hokamâ* est un abrégé du grand ouvrage d'Ibn-el-Kifti et ne vaut pas l'abrégé de Zeuzeni que vous possédez. Le *Tarikh-el-hokamâ* de Chehrezouri est un livre assez curieux, mais pas aussi important que je le pensais. J'en ai fait une analyse. L'Histoire des Tatars est tout uniment l'histoire bien connue des Tatars de la Crimée. La Chronique d'Ibn-Salah porte le titre de الفتوحات المرادية في الاقطار الهندية; elle est tout à fait distincte du اوضح المسالك الى, lequel n'est pas autre chose que la Géographie d'Aboulféda, mise en forme de dictionnaire; nous avons parlé de ce dictionnaire dans une note de notre édition du texte arabe de la Géographie d'Aboulféda. Le *Choarâ* d'Ibn-Cotaiba est un bon ouvrage, mais fort au-dessous du *Kitab-el-aghani*.

« Les *Mofaddeliat* se trouvent à la bibliothèque Kuprili, accompagnés du commentaire d'Ibn-el-Anbari; c'est un très-beau volume. Le *Liçan-el-arab* d'Ibn-el-Mokarram-el-Ansari est un magnifique ouvrage; figurez-vous un dictionnaire de la langue arabe cinq fois plus volumineux que le *Camous*; là où celui-ci donne un article de dix lignes, le *Liçan-el-arab* en offre un de cent cinquante. J'en ai fait quelques extraits, surtout pour la préface. L'ouvrage d'Albirouni, de la bibliothèque Kuprili, est son célèbre Traité sur l'Inde; cet exemplaire est bien certainement celui sur lequel a été faite la copie de la bibliothèque royale. »

[1] Cahier de janvier, pag. 101 et 102.

Lettre du 27 mai 1836.

« J'ai fait faire une copie du volume du *Kitab-el-fihrist* qui vous manque; elle sera bientôt achevée. J'en tiens dans les mains quinze ou seize cahiers. Je n'ai pas besoin de vous parler de l'importance de l'ouvrage; malheureusement, le manuscrit sur lequel se fait la copie, n'est pas très-correct. Que voulez-vous? il n'en existe pas d'autre. Je marque tout ce qui me paraît louche dans la copie, afin de le vérifier sur le manuscrit. »

N. B. M. le baron de Slane a acheté quelques ouvrages pour la Bibliothèque royale, notamment la Grande Chronique universelle d'Ibn-al-Atîr, le traité historique le plus important, ce semble, qu'ait produit la littérature arabe. M. de Slane ne tardera pas à être de retour à Paris.

La Société asiatique vient de perdre un de ses membres, M. Vincent Noël, mort le 4 mai. M. Noël, après avoir suivi le cours d'arabe littéral de M. Reinaud, fut envoyé, par le gouvernement français, comme agent consulaire à Zanzibar, sur la côte orientale d'Afrique. A son retour, il publia quelques notices dans le bulletin de la Société de géographie, dont il était aussi membre; mais il était principalement occupé d'une édition du texte arabe du traité de droit politique et d'administration, de Mâverdy, intitulé الاحكام السلطانية. L'édition devait être accompagnée d'une traduction française et de notes. M. Noël avait apporté de Mokha l'exemplaire sur lequel il travaillait, et cet exemplaire appartient maintenant à la Bibliothèque royale. Il a laissé une copie du texte, revue avec soin, et accompagnée de quelques notes et de renvois. Espérons qu'une entreprise, difficile en elle-même, mais qu'il a aplanie, ne sera pas abandonnée, et qu'il se présentera quelqu'un pour amener à bonne fin une publication aussi utile. M. Noël, par la noblesse et la facilité de son caractère, s'était attaché toutes les personnes qui avaient eu des rapports avec lui. Par son intelligence et son expérience des mots et des choses, il aurait certainement bien mérité des sciences orientales, si la mort ne l'avait pas arrêté au milieu de sa carrière.

FIN DU TOME VII.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VII.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.